This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

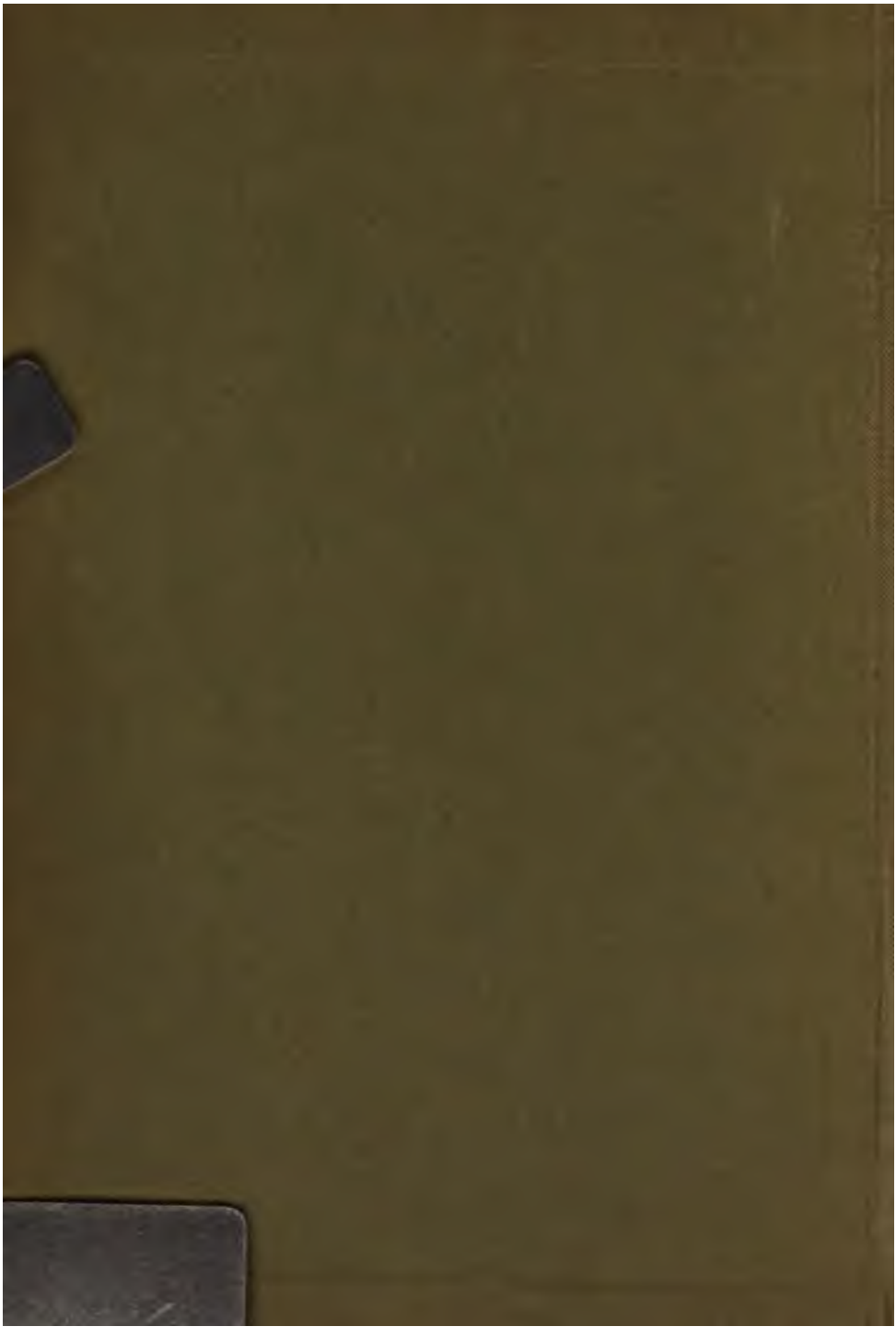
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

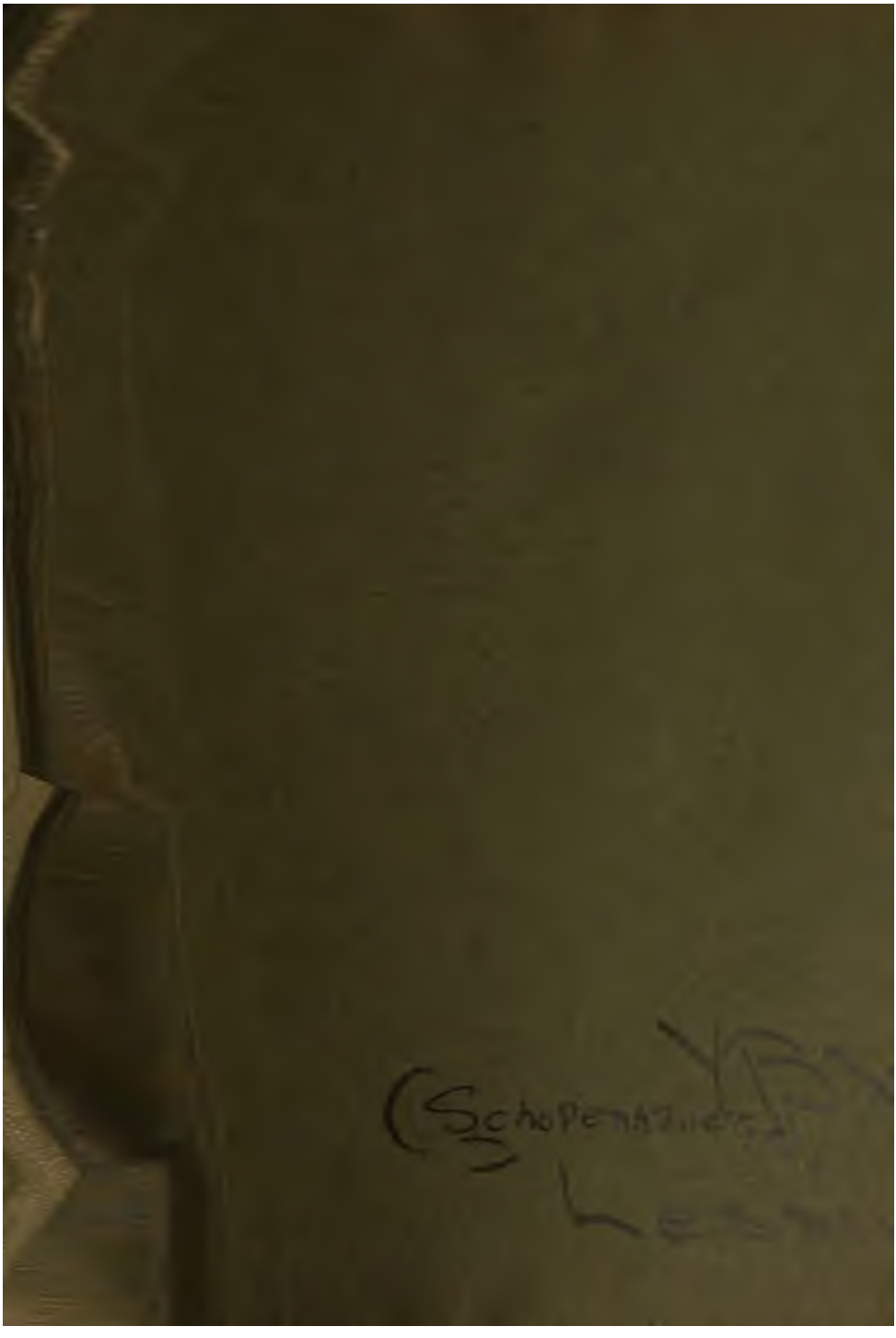
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.





Schopenhauer · Wagner Nietzsche

Einführung in moderne deutsche Philosophie

von

Theodor Lessing

„Sie dürfen früh des ew'gen Lichts genießen,
Das später sich zu uns herniederwendet."

München 1906
C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung
Oskar Beck

Elegant gebundene Exemplare stehen
zum Preise von M 6.50 zur Verfügung

Schopenhauer, Wagner, Nietzsche

Schopenhauer · Wagner Nietzsche

Einführung in moderne deutsche Philosophie

von

Theodor Lessing

„Sie dürfen früh des ew'gen Lichts genießen,
Das später sich zu uns herniederwendet."

NEW YORK
PUBLIC
LIBRARY

München 1906
C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung
Oskar Beck

THE NEW YORK
PUBLIC LIBRARY
373297
ASTOR, LENOX AND
TILDEN FOUNDATIONS.
1906 L

C. H. Beck'sche Buchdruckerei in Nördlingen.

Erwin und Ida Bienert

THE NEW YORK
PUBLIC LIBRARY
373297
ASTOR, LENOX AND
TILDEN FOUNDATIONS.
1906 L

NEW YORK
PUBLIC
LIBRARY

C. H. Beck'sche Buchdruckerei in Nördlingen.

[redacted]

Erwin und Ida Bienert

— Doch ein Klippengeſtade aus glutendem Erz,
Es rage aus nächtlich dröhnender See
In die künftige Welt und werfe den Schein,
Der goldenen Schauer tönenden Schein
In entweihter Seelen frierende Nacht
Und lodre den Toten.

Ludwig Klages.

Inhalt.

	Seite
Vorbemerkungen	1— 4
Erstes Kapitel: Schopenhauers Persönlichkeit und Problem	5— 50
1. Die Persönlichkeit	5— 36
2. Das Problem	36— 50
Zweites Kapitel: Schopenhauer als Vollender Kants	51— 83
Drittes Kapitel: Psychologie des Weltschmerzes	84—132
1. Geisteskultur und Pessimismus	84—101
2. Das axiologische Problem	101—107
3. Das Gesetz der Entwirkung	107—115
4. Die Wonne am Weh	116—132
Viertes Kapitel: Schopenhauer und die Kunst	133—172
Fünftes Kapitel: Die Schule Schopenhauers und Richard Wagner	173—208
1. Die Schule Schopenhauers	173—196
2. Richard Wagner	197—208
Sechstes Kapitel: Richard Wagner und Nietzsches Kampf	209—249
1. Die beiden Urtendenzen	209—218
2. Zur Analyse Wagners	218—226
3. Wagner und Nietzsche	227—247
Abschluß	247—249
Siebentes Kapitel: Nietzsche, der Skeptiker	250—302
1. Die Moral der Schönheit	252—263
2. Der Künstler	263—273
3. Das neue Problem der Pia Fraus	273—278
4. Lehrer und Zeitgenossen	278—287
5. Der Freigeist	287—302

Seite

Achtes Kapitel: Das Kulturproblem . . . . . 303—346
1. Der Untergang des Lebens im Wissen . . . . . 304—322
2. Philosophie der Not . . . . . 322—329
3. Nietzsche und die Frauenfrage . . . . . 329—334
4. Die Endlichkeit und Entropie des Lebens . . . . 335—343
5. Das Ende . . . . . 343—346

Neuntes Kapitel: Die Umwertung aller Werte . . 347—407
1. Wertung und Wert . . . . . 349—356
2. Der Urwert . . . . . 356—365
3. Die Revision der Werte . . . . . 365—372
4. Kritik der Umwertung . . . . . 372—384
5. Ästhetischer und sozialer Wert . . . . . 384—394
6. Der Sozialismus . . . . . 394—404
Abschluß . . . . . 404—407

Zehntes Kapitel: Der Übermensch . . . . . 408—476
Erstes Stück: Übermensch und Übermenschen.
1. Die Verkündung des Ideals . . . . . 408—410
2. Die psychologische Herkunft des Ideals . . . . . 410—415
3. Jünger und Affen des Ideals . . . . . 415—426
4. Nietzsche, der Erkenntnislyriker. Schon wieder und Noch nicht . . . . . 426—433
5. Begriffs- und Instinktphilosophie . . . . . 433—436
Abschluß . . . . . 436—438
Zweites Stück: Substanz und Funktion.
1. Erfüllungsethik und Arbeitsethik . . . . . 438—445
2. Die Grenze der Erfüllungsethik . . . . . 445—449
3. Nietzsches Widersprüche . . . . . 449—455
4. Die ewige Wiederkehr . . . . . 455—463
5. Der Untergang . . . . . 463—476

Nachworte . . . . . 477—479

Prisca juvent alios, ego me nunc denique natum
Gratulor. Haec aetas moribus apta meis.

Vorbemerkungen.

In Tagen, wo man ganz Deutſchland mit abſtrakt raiſonnierender Literatur pflaſtern könnte, die keiner nötig hat und keiner lieſt, und wo das, was man noch immer „Philoſophie“ nennt, Achſelzucken und Verachtung findet, da bedarf es wahrlich einer Rechtfertigung, wenn ein nicht durch Autorität geſchützter Gelehrter Gelegenheitsvorträge wie die folgenden in Druck gibt. Aber vielleicht erwirkt die Entſtehungsgeſchichte der vorliegenden zehn Vorträge mir die Sanktion ihres Erſcheinens. — Das Jahr 1904 verbrachte ich als Lehrer an einem kleinen Landerziehungsheim bei Dresden, das zuerſt in Deutſchland den wichtigen Gedanken verwirklichte, beide Geſchlechter gemeinſam zu erziehen. Da nun in Dresden die Fortbildungsmöglichkeiten, zumal für Frauen, beſchränkt waren, wagte ich teils im Anſchluß an Bildungsvereine, teils auf eigene Fauſt Volkshochſchulkurſe ins Leben zu rufen, Vortragszyklen, an die ſich gelegentliche Referate oder Diskuſſionen ſchloſſen und in denen ich im Laufe zweier Semeſter pſychologiſche und ſozialwiſſenſchaftliche Themata, ſowie Hauptprobleme der Biologie behandelt habe. — Dem Wunſche der Hörer, dieſe Vorträge zu beſitzen, komme ich nun ſchließlich, wenn auch nicht mit ganz reinem intellektuellem Gewiſſen entgegen, indem ich den erſten

jener Zyklen „über Schopenhauer, Wagner und Nietzsche“ dem Vergessen entziehe. Es handelt sich um Vorträge, die zur ersten Einführung in die Seelenwelt der drei größten Gestalter unserer Tage dienen sollen. Damit aber ist gesagt, daß sie nicht historisch, philosophie-geschichtlich gemeint sind, nicht die Werke der drei großen Künstler- oder Priesterphilosophen ersetzen, reproduzieren, und in populärer Wendung vermitteln möchten; sondern ihre Philosophie einerseits psychologisch zu erklären und verständlich zu machen, andererseits die Kernprobleme zu isolieren versuchen, um den philosophischen Gehalt ihrer Gedanken abermals zum Gegenstand des Philosophierens zu erheben. — Zuletzt aber sind sie von dem Wunsche getragen, womöglich über diese Denker hinaus, selbständig weiter zu bauen und vom Standpunkt eines andersartigen Systems, die Bedingtheiten der drei größten Gegenwartsmenschen aufzuweisen. — Nicht einen Augenblick kam ich dabei von dem Bewußtsein los, mit dem Abdruck solcher Vorträge immer noch etwas Vorläufiges, sehr Unvollkommenes, sehr Unreifes zu bieten. Und selbst das Bekenntnis, daß diese Gedankenzüge unter Not und inneren Hemmungen niedergelegt sind, kann mir nicht hinweghelfen über die peinliche Gewißheit des Anfängertums, der Unsicherheit in Feinheiten und gedanklichen Details, der Unausgeprägtheit und des nervösen Ringens in Sprache und Form: bald zu laut, zu grell, und einseitig übertreibend, im Bemühen nur klar zu werden und nichts zu versäumen, bald noch zu zagend und vorsichtig; oft zu schwierig und gelehrtenhaft, öfter auch zu sprunghaft und ungefähr. — Auch drängt sich mir bei der Drucklegung nur zu deutlich auf, wie recht Fr. Th. Vischer hat, wenn er sagt, daß „eine gute Rede keine gute Schreibe“ sei. Diese Vorträge nämlich wurden frei, nur an Hand vorher überlegter kurzer Notizen gehalten und erst nachträglich nach Niederschriften der Hörer ausgearbeitet. — Dadurch aber blieb an einem Teil von ihnen viel von der improvisierten, impressionistischen Form

haften; andere Teile dagegen wurden von mir ergänzt, erweitert, und erst für den Druck hinzugefügt oder ausgefeilt. — Die Vorträge sind in einem großen Saale des Dresdener Hauptbahnhofes gehalten worden. Während ich sprach, fiel mein Blick auf die mächtigen Glasdächer und schönen Eisenkonstruktionen, auf Stahlrippen, Bögen, Brücken und Kuppeln, die Zweckmäßigkeit und Angepaßtheit unserer Tage, unsern Stil; eine neue Schönheit und Kunst, die aus sozialem Nutzen und wirtschaftlichem Fortschritt gewonnen und an praktisches Handeln geknüpft ist. Wir hörten das Donnern und Stampfen mächtiger Maschinen und atemloses Brausen von Bahnzügen in diese Vorträge dröhnen. Wir standen vor einer Welt von Dampf und Eisen, keuchender überwachter Arbeit, Ruß und Stahl. — Aber das war uns recht. Denn so wurde der Ort zum Symbol für die philosophische Richtung und das umfassende Lebensziel, dem auch ein bescheidenes Gelegenheitsbuch dienen darf und dienen kann. Ein Ziel, das der Doppeltendenz des modernen Menschen entspricht: einmal seinem Wunsche, inmitten von Lärm und Unrast der gehetzten großstädtischen Arbeit nach dem stillen Gartenport zu fahnden, wo Ideen und Ideale, Mächte des Herzens und betrachtender Einkehr neu zu ihrem Rechte kommen. Sodann der unvergleichlich wichtigeren, andern Tendenz: alle substanzialen Werte, alle Werte der Kunst, Religion oder Wissenschaft, die noch abseits vom Wege der großen Massen gehütet werden, gerade in den Kampf und hastende Not alltäglicher Geschäfte zu tragen, damit das Leben vom Geiste aus gebändigt und alles, was große Vereinsamte schaffen, dem Volke zugewendet werde, das sie doch schließlich geboren und genährt hat. Der Substanzwert soll für neues Handeln produktiviert und in funktionelle Werte gewandelt sein, bis endlich das Niveau des Gesamtlebens zu seiner erschöpfenden Grenze gesteigert ist. Somit aber kann der Wille solcher Schriften wie der vorliegenden nur der sein, zu den

menſchlichen Büchern gerechnet zu werden, die man herabzumindern aber zu leſen pflegt. Und was außerdem an neuer wiſſenſchaftlicher Einſicht etwa in ihr ſtecken mag, das wünſchte ich, möchte, wie vielleicht ſpätere ſelbſtändigere Arbeit von ehrfürchtiger Schülerſchaft zeugen zu Theodor Lipps, Auguſt Weismann und Georg Simmel, die jenen Dresdener Kurſen als meine privaten Hausgötter vorſchwebten. — Damit aber möchte ich am liebſten über das ſchmerzlich fertig gewordene Werkchen die reſignierenden Worte aus dem zweiten Buche der Makkabäer ſetzen: „So will ich nun hiemit das Buch beſchließen. Und hätte ich es lieblich gemacht, das wollte ich gern. Iſt es aber zu gering, ſo habe ich doch getan, ſo viel ich vermochte. Denn allzeit Wein oder Waſſer trinken iſt nicht luſtig. Sondern zuweilen Wein, zuweilen Waſſer trinken, das iſt luſtig.“

Erstes Kapitel.

Schopenhauers Persönlichkeit und Problem.

1. Die Persönlichkeit.

„Du sollst nicht gerecht sein gegen ihn, denn wohin kämen die Besten von uns mit der Gerechtigkeit? Nein, aber denke an ihn, wie er die Stunde war, da Du ihn am tiefsten liebtest.“ J. P. Jakobsen.

Wir treten in ein würdiges Patrizierhaus der alten See- und Handelsstadt Danzig. Der helle Sand der Hausflur, die blank geputzten Messinggeländer der Treppe, die Reinlichkeit und Sorgfalt des Hausrats bezeugen, daß lange Traditionen holländischer Kaufmannsvergangenheit in der hier wohnenden Bürgerfamilie lebendig blieben. Rechts geht eine Türe in die Kontors. Da drinnen wirkt der Senior des Hauses, der Chef der Firma, Herr Floris Schopenhauer. Ein mittelgroßer, äußerst beweglicher, peinlich sauberer Mann. Ein jähzorniger, eigensinniger, cholerischer Charakter. — Noch in reiferem Alter, achtunddreißig Jahre alt, schloß er seine Ehe mit der Tochter des Danziger Senators Trosiner, einem achtzehnjährigen, blühend schönen Mädchen, kalt, exaltiert und nüchtern! Sie sah in dieser Heirat das Mittel, um ihren Lieblingsneigungen nachzugehen, schöngeistigem Seelenaustausch und geistreichelnder Betrachtung. — Am 22. Februar 1788 wird der kleine Artur geboren. Ein leidens-

tiefes, liebebedürftiges Kind. Es wächſt in dem großen, weißen Hauſe heran. Es hofft und leidet und wiegt ſich in maßloſen Träumen der Kindheit. — — Armes Kind! — Du wirſt erleben, wie diejenigen, welche du am tiefſten liebſt und denen du deine lauterſte Seele gibſt, dich am ſchmählichſten ausliefern und verlaſſen. Du wirſt das ganze Gewirre von Schuld und Schickſal erfahren. Das ganze bunte Wechſelſpiel von Wahnſinn und Irrtum. Dieſes unſägliche Leben, das du geknebelt und ohne Möglichkeit der Abhülfe durchſchauſt. So tief wie kein zweiter ſollſt du in die grauenhaften Irrgärten der Menſchenſeelen blicken und hinter die ſtrahlende Kuliſſe der bunten empiriſchen Wandelwelt. Du mußt am Anblick der andern leiden. Aber weit mehr als unter Teilnahmloſigkeit und Roheit, Stumpfheit und Unverſtand leideſt du an dir ſelbſt. Am wahnſinnigen Stolze uneingeſtandener Wehrloſigkeit. An der weltfremden Begehrlichkeit glückverzagten Lebenshungers. An der Menſchenſehnſucht der Einſamſten. An der Reizbarkeit, dem Beachtungswahn, dem Mißtrauen des in die Ecke Gedrückten, der qualvollen Strenge, mit der ſich duldende Weichheit zu umpanzern liebt. So ſetzt die reine Seele Flecken an. Sie erzeugt den Geiſt, den Groll und die Bosheit, mit der von jeher große Satiriker und Dichter ihre eigne Unzulänglichkeit an der Welt ausgelaſſen oder ihr Schickſal an andern gerächt haben. Sie erzeugt den Witz und die Schärfe, bei deren Anblick man beten möchte: Gott erlöſe ihn von ſeinem Witz und ſeiner Schärfe. Sie erzeugt das ſchneidende Weh des Sarkasmus, in dem verſchluckte Tränen glühn. Sie erzeugt den Zynismus der verſchütteten Scham. Sie erzeugt jenes Poltern und Glänzen, Leuchten und Flammen, das wie Blitz und Donner aus zerriſſener Wolke, aus einem gequälten Leben bricht. Und der zu äußerſter Wachheit emporgepeitſchte Geiſt ſieht und erkennt das alles. Er erkennt die Welt in ihrer ganzen gleichgültigen Zielloſigkeit; er ſieht ſie fruchtloſem Spiel und Untergang geweiht und ſieht ſich ſelbſt in

ohnmächtiger Verkehrtheit in dieſes Spiel und dieſen Untergang verflochten und mit dem höchſten Wollen zermalmenden Mitleidens dennoch unfähig, irgend etwas zu *können*, als zu ſpiegeln und zu ſchaun. . . Auf einer Wanderung über ſchneebedeckte Gletſcherfelder kommen wir im Gebirge bei Nacht an eine Talmulde, aus der ein ſchwarzer eingeklemmter Gebirgsſee tief und hoffnungslos hervorſtarrt. Er blickt uns grauenhaft und ſchweigend an, wie ein ſchwarzes Auge, das Auge der *Erde*! Ein reines ſchuldloſes Kinderauge, fragend und hoffnungslos, zweifelnd und *nicht* mehr zweifelnd. In ſeiner klaren Tiefe ſpiegelt ſich *alles*. Die hereinbrechende Nacht, das blaue Eis! Die gräßlichen Schattengebilde, der ſtarre Tod! Ein furchtbarer Schauder, eine gelähmte Angſt liegt in ſeinem wiſſenden Starren. Und dennoch, und grade *darum* ein ungeheurer *Mut*, eine allerletzte Reſignation, die aus geſchauter *Notwendigkeit* bricht. Der Heroismus des Stolzes, der zu *jedem* Schickſal „Ja“ ſagt. Nur, um nicht *gezwungen* zu ſein, in Tränen und Jammern Ja ſagen zu *müſſen*. Die Unbezwingbarkeit der großen Leichen. Ein ſolches Erdenauge, ſolche Unbezwingbarkeit ſpricht aus Schopenhauer. —

Zehn Jahre nach der Geburt des Knaben bringen die Eltern ein kleines Mädchen zur Welt. Die Schweſter Adele. — Sie war eine Seele von ſo hohem Aufſchwung, ſo ſtarker Liebefähigkeit, daß ſich nicht abſehen läßt, was aus ihr erſtanden wäre, wenn die Entwicklungsbedingungen für *Frauen* andere geweſen wären. Wenn ſie nicht geweſen wären, wie ſie auch heute noch *ſind*. Wir leſen in den Tagebüchern Hebbels eine Bemerkung über die groteske Häßlichkeit dieſes unglücklichen Mädchens. Sie war, als ſie als Kunſtgewerblerin in Rom lebte, mit ihrer mimoſenhaften Seele nur Gegenſtand höhniſcher Aufmerkſamkeit. — Es iſt kein Zweifel, daß die unglückliche Abkunft, die friedenloſe Atmoſphäre des Elternhauſes für die Lebensrichtung beider Kinder beſtimmend

wurde. Aber es wäre gleichwohl unrecht, wollte man daraus, wie oft verſucht wird, eine Erklärung oder gar die Widerlegung der objektiven Lehrmeinungen Schopenhauers herleiten. — Wir wiſſen über die raſſenbiologiſchen, raſſenhygieniſchen Umſtände der Genialität ſehr wenig. Die allzugewöhnliche Weisheit, daß ein geſunder Körper und harmoniſche Anpaſſungsbedingungen auch die Vorausſetzung harmoniſcher und geſunder Leiſtungen ſeien, der triviale Satz bonne ou mauvaise santé c'est notre philosophie — zeigen ſich vor der Erfahrung nur ſehr ſelten ſtichhaltig. Denn wir hören Gedanken der höchſten Geſundheit und Glückſeligkeit aus dem Munde Siecher und Sterbender. Die Geſchichte der Kunſt möchte nicht die großen Blinden entbehren. Und wir können zweifeln, ob ihre Schwindſucht wirklich ohne Beziehung blieb zu der Innigkeit der geiſtigen Leiſtung bei Spinoza und Pascal, bei Kierkegaard, Novalis und Schiller. Eine ſchwache Frühgeburt, wie Hobbes, legt die längſte, tüchtigſte Lebensbahn zurück. Aus einer Trinkerfamilie geht Hebbel oder Beethoven hervor; aus einem Epileptiker ein Napoleon. Kurz: wir ahnen nicht, in welchem Zuſammenhang grade die Abnormität einer Geburt oder der Erziehung zur äquivalierenden Beſonderheit und Einzigartigkeit ſeeliſchen Lebens ſteht. —

Es ſind nun fünfzehn Jahr, ſeit ich zum erſtenmal an das Grab in Frankfurt trat. Ich erinnere mich, wie ich damals einen Kranz hinaustrug, wie, als ich ihn niederlegte, in eine ſeiner Blumen ein Schmetterlingspaar ſich niederließ. Unter dem breiten Granitſtein lag Schopenhauer, der „Regierer des Willens zum Leben". — Ich weilte damals bei einem väterlichen Freunde, Wilhelm Jordan. Er hatte ihn perſönlich gekannt, hatte mit ihm diskutiert und ihn zuſammen mit Friedrich Hebbel in ſeiner Wohnung am Mainufer beſucht. Ich wurde nicht ſatt, ſeinen Berichten zu lauſchen, und jene Stätten, die er bewohnt hatte, ſuchte ich auf.

— Nun soll uns das äußere historische Material aber nicht kümmern. Wir wollen lediglich zu Beginn einige intime psychologische Züge aneinanderstellen, die uns ein wenig in den Menschen hineinblicken lehren. — Man erzählt, daß er als Kind seinen kleinen Schuh in einen Milchbottich geworfen habe, und dann habe er gebeten, er möge nun freiwillig wieder herauskommen. Ein solches Vertrauen, solch naiver Kinderglaube und nachtwandlerischer Optimismus scheint mir auch durch sein späteres Leben zu gehen. Aber grade dieser unternehmungsfrohe Optimismus fügt es, daß er immer wieder ernüchtert, betört, enttäuscht und verbittert wird, bis sich der mißtrauische Menschenmäkler und weltverachtende Einsiedler gestaltet. — Aus der reiferen Jugend ist vielleicht kein Zug so entscheidend gewesen, wie jener, daß man gerade seinen Bildungshunger und Wissensdrang benutzt hat, um ihn zum Verzicht auf höhere Bildung zu zwingen. Die Eltern nämlich unternahmen eine mehrjährige Reise durch Europa. Er aber erhielt die Erlaubnis, an ihr teilnehmen zu dürfen nur unter der Bedingung, daß er nach ihrer Vollendung in ein Kontor einzutreten habe. Nach jener Reise arbeitet er daher als Kommis in Hamburg. Plötzlich aber stirbt sein Vater. Die Mutter bricht nun den Danziger Hausstand ab und begibt sich, ohne dem Jungen Lebewohl zu sagen (denn sie fürchtete „das Echauffement eines ausdrücklichen Abschieds"), nach Weimar. — In Weimar herrschte damals jener klassische Lebenskreis, bei dessen Erwähnung dem Deutschen üblicherweise die Augen fließen, bei dem der Magister etwas wie „ästhetische Selbstzucht", „harmonische Bildung" oder „humane Kultur" zu sagen pflegt. Es war ein unausstehliches artistisches Faulbett, ein Muster an vergnüglicher Selbstgenügsamkeit und sanft verspielt geschmackvoller Tändelei. Jedes kleine Weimarianer Bürgermädchen fühlte unendliche, interessante Gefühle und half die soziale Frage lösen, wenn man bei Kaffeeausflügen auf den Ettersberg die Armenbüchse herumgehen ließ.

Die kräftigſten, unzufriedenſten Talente Deutſchlands wurden in Weimar humaniſtiſch gezähmt, hiſtoriſch verbildet und akademiſiert. — Wir leſen mit inniger Ergriffenheit die heißen jungen Briefe, in denen der Hamburger Lehrling die ſchreibſelige Mutter anfleht, ihn nach Gotha zu nehmen und dort ſtudieren zu laſſen. Und dann nimmt er, ſchon in reiferen Jahren ſtehend, wirklich noch das Studium auf; ein großgeſtimmter Jüngling, überall empfangend und forſchend, aber beſtändig durch die häuslichen Verhältniſſe beunruhigt. Zuerſt durch Liebesaffären der Mutter, ſpäterhin durch die Sorge um ſeine materielle Zukunft, hinſichtlich deren er ſich ſehr umſichtig und praktiſch, aber auch kleinherzig und ängſtlich benommen hat. — Wir ſind heute geneigt, manche Züge jener Zeit als exzentriſch, ja als pathologiſch anzuſprechen, die doch lediglich kulturhiſtoriſch zu deuten ſind. Das fällt mir namentlich an den Eſſays eines deutſchen Arztes auf, des Herrn Möbius, der die Kunſt, an jedem hervorragenden Menſchen irgend welche pathologiſchen Symptome aufzuſpüren, zu einem monomaniſchen Zwangsimpulſe ausgebildet hat. — Es iſt noch die Zeit der Tränenſeligkeit und ſeraphiſchen Händedrücke im gnidiſchen Luſtwäldchen oder amatuſiſchen Myrtenhain. Der Umarmungen, Schwüre, Tagebücher und Briefe. Man hat noch nicht eiſerne Zwecke und harte Arbeit. Man litt unter der Not des Lebens ſo wenig, daß man Zeit genug hatte, ſie zu beweinen. Man war melancholiſch und ſchmachtend, man ſchwelgte in Reflexion und Bildern, wie es zu allen Zeiten Vorrecht der Jugend iſt. — Denn es gibt ein Geſetz der Ökonomie und ſeeliſchen Übung, welches ſich in der Entwickelung der Menſchheit, der Völker wie jedes einzelnen wiederholt: Die Jugendſtufe jeder Bildung und Kultur muß ſich einüben, zurechtfinden und langſam auf Notwendiges beſchränken lernen. Dazu aber macht ſie es wie das Kind, welches Klötze nötig hat, um ſich daran die Zähne durchzubeißen, durch die es ſich ſpäter ernähren kann. —

Sie hat noch Überschuß an spielender Energie, an Zeit zu vagem Träumen und Fühlen. Die Religion, die Metaphysik und das Vorherrschen der ästhetischen, religiösen, subjektiven Interessen entspricht der Jugendlichkeit einer Menschengruppe. Ein Überschuß an Kräften wirft sich auf überflüssige Probleme, schleift sich aus an ertiftelter Spitzfindigkeit, lernt Beschränkung und Reife in unverstanden, ins Blaue vergeudeter Erregung. — Für diese „Werterkultur" ist es etwa charakteristisch, wenn Sohn und Mutter aus benachbarten Zimmern sich zwischen mündlicher Kontroverse lange Briefe schreiben, um sich die gegenseitigen Gefühle klarzulegen. — Für den jungen Schopenhauer aber, der das Ästhetentum jener Tage niemals von seiner Wissenschaft abstreifte, wird nun am verhängnisvollsten, daß er zu den wenigen, die er als Menschen verehrt, kein tieferes persönliches Verhältnis findet. Zunächst nicht zu Goethe. Denn wir wollen uns nicht verbergen, daß Exzellenz Goethe mehr Licht als menschliche Wärme auf ihre Umgebung ausstrahlt. Sie zog um sich einen konsolidierten, soignierten Kreis. Eine gleichmäßig gesättigte, beruhigte Temperatur. Kühne, gewaltig bewegte Seelen mochten da wohl oft verhungern oder frieren. — Denn was um Goethe herum fruchtbar und jung war, das hat der Olympier gar leicht übersehen. Das Anmutige, Artige, Liebliche, Mittlere und Maßvolle, das Beruhigende und Harmonische lag ihm zu nahe. Er blieb alkyonisch tändelnd in Gefühl und Leidenschaft. Er blieb auch als Freund (etwa Eckermann gegenüber) ohne rechte Hingabe. Er war ein ästhetischer Individualist. Und auch gegen Herder, selbst gegen Schiller hatte er keine Opferkraft. Denn das letzte fanatische, schmerzliche Pathos lag ihm ferne. Er besaß es auch nicht für die Frauen. Und auch für seine Kinder, auch gegen Christiane empfand er nicht die äußerste Verantwortlichkeit. In den Tagen schwerster Bedrängnis ignoriert er Fichte. Zeigt sich gegen Beethoven steif und gönnerhaft. Schweigt zu Heine,

kehrt gegen Bürger den Minister heraus. — Und wie mißversteht er Spinoza, mißversteht Plato! Er nimmt von ihnen an; grade so weit, als er zu synkretistischem Hausgebrauch verwerten kann. Sobald aber das Denken über die angenehm spielerische Zone konkreter Beschaulichkeit und geschmackvoll schöner Weltweisheit hinaustreibt, geht er eben nicht mit, und lehnt väterlich vorsichtig ab. So vertrübt er sich vor allem Kant. Und auch dem Vaterlande, auch der Menschheit gegenüber im Grunde keine ins Ewige, ins Überschwängliche tragende Leidenschaft! — Auf der Wahlstatt von Jena wird Knochenlehre getrieben, in der Winterkampagne Farbe beobachtet, in der Revolution ein schöngeistiger Briefwechsel mit Schiller unterhalten. Er weiß, wie das Leiden aussieht, nicht aber, wie es leidet. Menschenleben wie Sterben, Weltenbrand und Völkertod sind schließlich ein Schauspiel. Und man muß bei dem allem die Dehors wahren, man darf die Kontenance nicht verlieren. Ach, keine Weltanschauung ist so geschmackvoll, so harmonisch, so gesund wie die Goethesche! — Eine endlose Reihe unprägnanter Talente finden im klassischen Weimar ihre Zuflucht. Die geschwätzigen Schlegels oder die Stolbergs kommen und gehen und der unselige Zacharias Werner. Aber Kleist hungert und verhärmt sich, und Byron, Goethes leiser Neid, stirbt seinen großen Sühnetod. — Wie gewunden, kleinmeisterlich, geheimrätlich ledern lauten seine Antworten auf Schopenhauers hilfesuchende Briefe. Und doch wußte er, was in Schopenhauer steckte. Denn seine Tagebücher zeugen von der Unruh, die ihn bei den Einwänden gegen die Farbenlehre ergreift, als der junge Gelehrte sich mit großer Sicherheit auf die Stellen stürzte, an denen Goethe sich nicht fest weiß. Und dennoch liegt hier ein Beispiel vor für die merkwürdige Kompliziertheit des Ineinanderspielens von objektiver und subjektiver Wahrhaftigkeit. Schopenhauer wie Goethe fühlten sich als einsame Blutzeugen neuer physikalischer Wahrheit. Und beide waren durch

Experiment und Empirie bereits überholt. Sie entfalten ihr höchstes subjektives Pathos grade an dem Punkte, wo der eine den Irrtum des andern zu erkennen glaubt, gleichzeitig aber doch noch selber irrt. So zeigt die Geschichte der Wissenschaft, daß es Märtyrer und Helden der sachlichen Verkehrtheit gibt, so wie höchste Unschuld und Reinheit wohl im Verfolgen objektiven Verbrechens dargelebt werden kann. —

Auch zu den großen Philosophen der Romantik gewinnt Schopenhauer kein persönliches Verhältnis. Aber gerade diese Philosophen muß der Historiker — so sehr er selbst auch wohl gegen diese Einreihung wettern würde —, als die eigentlichen Gesinnungsverwandten seiner Philosophie bezeichnen. Auch Schopenhauer ist noch das Kind eines romantischen Geistes, aus welchem die logische Schule Hegels, die moralische Fichtes, die ästhetische Schellings sich entbanden. Er ist ihnen allen an Reichtum der Anlage, vielseitigem Interesse, Klarheit und leidenschaftlich-sinnlicher Lebendigkeit überlegen. Aber in einzelnen Richtungen übertrifft ihn Hegel durch die beispiellose Fanatik selbstherrlicher Abstraktheit, Schelling an konstruktiv synthetischer Fantastik, Fichte als moralische Kraft und geschlossener Mensch. Mit unendlicher Bosheit, in peinlich vergifteten Invektiven, voll Geist und erlesener Grobheit hat er diese „Unsinnschmierer" und „Köpfeverderber", „Charlatane" und „Windbeutel" abgefertigt. Sie werden unter seinem Gesichtswinkel zum Prototyp der feilen, charakterlosen „Universitätsphilosophie", die der Landeskirche oder der Büreaukratie Handlangerdienste tut und dafür von ihr genährt und hochgelobt wird. Gegen sie wendet sich der Stolz des einsamen, nur auf sich selbst gestellten Kämpfers. Aber mögen auch gerade diese Seiten für den großen Lesepöbel die eigentlich anziehenden und amüsanten in den Werken Schopenhauers sein, für uns sind sie peinlich und traurig zu lesen. Denn es sind

Wunden, die hier zu bluten beginnen. Und da gehen wir lieber ehrfürchtig vorüber. Denn wir ſchämen uns, allzu genau hinzuſehen. Wir ſchämen uns, daß ein großer Geiſt, ein ſtarker Charakter ſolche Wunden *hat*. Und *wenn* er ſie hat, dann ſollte er ſtolz genug ſein, wie Coriolan und ſein Leiden in Vergeſſenheit bergen. Denn der breite Pöbel auf den Märkten hat nicht das *Recht* mit ſeinen ſcheelen, liebloſen Augen die Narben eines *Menſchen* zu beſichtigen, mit unlauteren Fingern ſeine Wunden neugierig zu betaſten. Schopenhauer aber war niemals, wie Goethe, dem Leben gegenüber *Genießender*. — Er war niemals kühl, ſpieleriſch, Hofmann oder Halbgott. Niemals ſelbſtgerecht, lehrhaft, unbewegt, egozentriſch. Er war es wohl in ſeiner Maxime, aber nicht in ſeiner Natur. Er war auch in ſeinen Leidenſchaften mehr ein Wild als Jäger. Und von unerbittlichem Ernſt, von innerlichſtem Pathos. Er war ein jugendlicher, primitiver, unendlich aktiver Charakter. Als Geiſt wohl differenzierter und ſubtiler denn als Seele. Sein erkanntes Ideal und ſein empiriſches Weſen fallen freilich weit auseinander. Aber dieſer Abſtand erſcheint uns *darum* ſo groß, weil er beſtändig unter dem Aſpekt des Allerhöchſten und Erhabenſten zu leben gewohnt iſt, weil ſein Erkennen niemals das Gegebene beſchönigen, ſondern ſtets am Leitbild der höchſten Wahrheit berichtigen will und wir nun unwillkürlich den Maßſtab dieſer ethiſchen Poſtulate auch an ſein natürliches Menſchentum legen müſſen. Er mag ſomit brüchig und disharmoniſch geweſen ſein. Aber er war ganz Kämpfer, ganz *Menſch*. Gewiß hat auch viel Schuld an ſeinem Schickſal gewoben und weil verſchuldetes Unglück ungerechter und grauſamer iſt als ſchuldloſes, müſſen wir ſein ſcheinbar geſichertes Leben als eine der qualvollſten Tragödien betrachten, und zahlloſe, ſcheinbar äußerliche Züge dieſes im ganzen wenig *bekannten* Lebens ſcheinen uns für die innere Qual einer merkwürdigen Perſönlichkeit zu ſprechen. Doch nur eine Kleinigkeit

will ich erwähnen, weil gerade dieſe in faſt beluſtigender Weiſe den Widerſpruch des Lebens gegen die Theorie oder beſſer geſagt die Notwendigkeit der Theorie als Schutzventil oder Gegengift für ein Leben zu dienen, uns beleuchten kann. Es iſt die Art, wie er in Venedig die Bekanntſchaft Byrons zu machen verſäumt. Beide, Byron und Schopenhauer, ſtanden zu jener Zeit in der Blüte ſchmerzlicher Überzeugung von der Nichtswürdigkeit ihres Lebens und der Wünſchbarkeit buddhiſtiſcher Entſagung. „Mit meiner Geliebten", ſo erzählt Schopenhauer, „ging ich auf dem Lido ſpazieren, als meine Dulcinea in der größten Aufregung aufſchrie „Ecco il poete inglese". Byron ſauſte zu Pferde an mir vorüber und die Donna konnte den ganzen Tag dieſen Eindruck nicht los werden. Da beſchloß ich, Goethes Brief nicht abzugeben. Ich fürchtete mich vor Hörnern. Was hat mich das ſchon gereut." — Man hat es nun wahrlich leicht, die Objektivität eines Buddhiſten zu bezweifeln, der ſich von ſolcher Art zufälligen Leidenſchaften und Erlebniſſen beſtimmen läßt, und in fünfzigjähriger Menſchenferne und ſelbſtwilliger Einſamkeit ſich ſchließlich zum unſozialen, apodiktiſchen Kauze entwickelt. Man könnte leicht ſeine Philoſophie mit einem Hinweis auf die Sonderlingsnatur und launenhafte Willkür ſeines Denkens verdächtigen. Aber zunächſt hat man nicht die Schönheit einer Blume dadurch widerlegt, daß man etwa nachweiſt, ſie habe zu ihrem Wachstum ſteiniges oder ſumpfiges oder ſonſtwie abnormes Erdreich nötig gehabt. Und ſodann wäre noch zu fragen, ob die Philoſophie Schopenhauers wirklich nur pſychologiſch und nur aus ſubjektiven perſonalen Faktoren erklärt werden kann. Und die Antwort auf dieſe Frage läßt uns einen tiefen Blick in ein fundamentales Problem tun, welches dieſen Denker, wie kaum ein zweites, lebenslang beſchäftigte und auf welches mehr noch ſein Leben und ſeine Perſönlichkeit als ſeine tiefſinnige Theorie wunderſames Licht wirft, — ich meine die Frage nach der

biologiſchen Eigentümlichkeit der überbegabten Menſchen oder „Genies“ ...

Das Wort Genie kommt von dem Worte γενος, Geſchlecht. — Darin aber liegt zuvörderſt der Hinweis, daß nicht das ſubjektive, perſönliche, ſondern das generelle, kollektive Moment für das Zuſtandekommen ungewöhnlicher Leiſtung entſcheidend iſt. Und zwar müſſen wir den Begriff der Genialität zunächſt mechaniſch-quantitativ faſſen. — Das Genie iſt für uns der Typus ſeiner Gattung, und das heißt, daß diejenigen Anlagen, Möglichkeiten oder Fähigkeiten, welche eine beſtimmte Gruppe charakteriſieren, von ihm, als von einem einzelnen Vertreter dieſer Gruppe, dynamiſch mächtiger und daher eindrucksvoller oder eindringlicher als von andern repräſentiert werden. Dies aber iſt möglich auf Grund von Vererbungstatſachen, die wir zwar im einzelnen nicht kennen, bei denen aber zweifellos das Gedächtnis der Art, als eine Summe aller bereits inſtinktivierten uud mechaniſierten Betätigungen der Gruppe, der entſcheidende Faktor iſt. — Denken wir uns nun zu unſerer Orientierung jede Gruppe, wie jedes Einzelindividuum als eine beſtimmte, beziffebare Krafteinheit oder Energie, — wobei ich unter Energie nichts verſtanden wiſſen will, als was man in der Wiſſenſchaft einzig darunter verſtehen darf, nämlich Wirkungsmöglichkeit —, dann könnten wir ſagen, daß der Genius eine beſonders große Summe ſeeliſcher Wirkungsfähigkeiten oder pſychiſcher Energien inveſtiere. — Oder anders geſagt: ein Genie iſt eine beſonders große Energide, eine beſonders ſtarke pſychiſche Quantität. — In dieſem Sinne hätten wir jeden außergewöhnlich hervorragenden Vertreter irgend einer Gruppe oder Art als das Genie dieſer Gruppe oder Art zu bezeichnen. — Wir könnten alſo ſagen: ein Löwe ſei ein Raubtiergenie; eine Boa ſei Schlangengenie; ein beſonders typiſcher Verbrecher ſei Genie in einer beſtimmten ataviſtiſchen

Richtung. Kurz, es dürfte überhaupt keine spezifische Gruppe befunden werden, welche nicht ihre spezifischen Genies aufweisen würde, d. h. gewisse typische Repräsentanten, die als solche gleichsam den Index dieser Gruppe und die berufenen Sprecher, Führer und historischen Vertreter ihrer kleineren oder größeren Einheit bilden. — So würde z. B. jede berufliche, wie jede biologische Gruppe, jede fachliche, spezialistische, nationale oder lokale Sphäre bestimmte Respektabilitäten erzeugen, welche zwar nicht ganzen Menschengeschlechtern aus der Seele schöpfen, wohl aber die Erwerbungen und Tüchtigkeiten eines engeren Kreises in sich vereinheitlichen und somit das Kontingent bilden, welches schließlich jede, dem Wesen oder der Arbeit nach spezifische Gruppe an das Interesse des gesamten Menschengeschlechts abgibt. — Nun käme es aber freilich in zweiter Linie bei der Erforschung und Erklärung der Genialität auf das Wesen der Gruppe an, als deren typischen d. h. quantitativ-mächtigsten Vertreter wir das Genie zu begreifen versuchen. Und hier liegt der Punkt, wo unser quantitativer Begriff in einen qualitativen umbiegt. — — Ein Genie ist zunächst jeder, der die Anpassungen, Anlagen, Kräfte einer notwendigen Lebensgruppe in sich vererbt und gebunden trägt. Nun aber sind diese „Lebensgruppen" nicht alle gleichwertig oder gleichnotwendig. Vielmehr stehen sie untereinander in einer natürlichen, d. h. von dem Interesse der Lebenserhaltung und Lebenssteigerung, oder kurz gesagt vom Leben bestimmten, unverbrüchlichen Rangordnung. Es könnte freilich sein, daß in diesem natürlichen System der Werte die ihrer Qualität nach wertvollere Lebensgruppe schließlich auch nur diejenige wäre, welche die größte Summe von Leben in sich konzentriert und somit dem weitesten kosmischen Lebenskreise zugute kommt, so daß zuletzt auch der qualitative Wert auf einen quantitativen reduzierbar wäre. — Sicherlich aber ist die qualitative Besonderheit mehr als der Umfang der Gruppe für die Bedeutung

und Würde ihres repräſentativen Individuums entſcheidend. Wie dem aber auch ſei, immer bleibt das generelle Moment im genialen Menſchen das wichtige. Mehr als ein Elternpaar wacht in ihm. Energien und Erwerbungen zahlloſer vergangener Geſchlechter ſcheinen nach langer Ausleſe wie in einem Krafteinheitspunkte in ihm zuſammengeſchoſſen zu ſein. Aber dieſes wichtigſte Moment der Gattungserbſchaft oder hiſtoriſchen Tradition iſt nun freilich nicht das einzige. Denn wenn auch wirklich alles, was ein genialer Menſch inhaltlich verkörpert, von zahlloſen Menſchen erlebt und von vielen Geſchlechtern erarbeitet wurde, ſo iſt es doch eben ſo, nur ein einziges Mal, nämlich eben dieſes eine Mal vorhanden und man kann unter das Werk jedes großen Mannes ſchreiben, was man unter Rouſſeaus Büſte ſchrieb: „Die Natur ſchuf ihn und zerbrach den Stempel". Denn es ſcheint hier eine große Gattungserbſchaft in eine ganz einzigartige und zufällige Form gepreßt zu ſein, ſo daß hinter dem, was ſich zunächſt momentan, naiv und impulſiv darbietet, dennoch die weiteſten Beziehungen und Allgemeingültigkeiten zu ſtehen ſcheinen. Er gibt einen Blütenzweig und es iſt Frühling, einen Einfall und es iſt Syſtem. Was man als Charme, Preſtige, individuelle Nuance und mit ähnlichen Worten zu charakteriſieren ſucht, iſt nichts anderes als die Einzigartigkeit eines allgemeinſten, umfaſſendſten Inhalts, der die weiteſte ſoziale Fülle und ein Leben zu offenbaren ſcheint, welches weit über Ort, Moment und den empiriſchen Zufall einer Geburt hinausweiſt. Darum hat man mit Recht geſagt, daß ein Genie nur klarer offenbare, was ohnehin ſchon ein jeder weiß und unmittelbar nachfühlend zu begreifen vermag. Aber andrerſeits verurteilt ihn jene Außergewöhnlichkeit, mit der er Allgemeingültiges geſtaltet, doch wiederum zur tiefſten und letzten Einſamkeit unter allen Spielen und Betrieben der Maſſenmenſchen und Menſchenmaſſen. Dieſe zweifache Beſonderheit aber iſt ein Spezifikum,

mit welchem man nicht nur das Genie, sondern auch jedes künstlerische Gebilde charakterisieren kann. Und das mag der Grund jener Einseitigkeit sein, mit welcher Kant geneigt war, nur dem ästhetischen, d. h. künstlerisch schöpferischen Menschen Genie zuzusprechen, wogegen man sagen könnte, daß auch die Wissenschaft in ihren höchsten Formen eine künstlerische Leistung sei. Was wir nämlich an Kunstwerken genießen, ist einerseits die weiteste Fülle von Beziehungen, Erregungen und seelischen Erlebnissen, die in engster Enge kondensiert, an ganz verschiedene Seelen und ganz verschiedene Zeiten irgend etwas übermitteln kann. Es ist jenes Moment, welches Schiller mit dem Worte kennzeichnet, daß der Künstler uns sage, was sich nie und immer, überall und nirgends zu begeben pflege. Aber andrerseits trägt doch jedes große Werk den ganz spezifischen Stempel einer Seele und einer Zeit, den Stempel einer Eigenwüchsigkeit, die sich wohl äußerlich nachahmen, nimmer aber vervielfältigen läßt. Und somit scheint uns die große Fülle weitester Gattungsbezüge und umfassender Erfahrung als höchste Summierung seelischer Zustände und Zustandsdifferenzen in die organische Enge einer einmaligen kleinen Menschenseele gebannt und gleichsam für einen historischen Augenblick in persönlicher Form festgeronnen zu sein, geprägt mit dem unvertilgbaren Stempel eines für sich seienden, erstaunlichen Ichs, in dem so vieles Sprache und Gestalt wird, was die arme bedrängte Kreatur stumm durch die Jahrtausende schleppt. Alles beides nun, die generelle wie die individuale Tendenz, den universalen wie den subjektiven Charakter — (die, wenn auch in verschieden charakteristischen Proportionen, in jedem großen Werk und jedem großen Menschen verkörpert sind) — finden wir in den Werken Schopenhauers, als in einer typisch genialen Leistung in reizvoller Verschmelzung. Ein gedanklicher Inhalt, der ungeheure Erlebnisfüllen der modernen Seele in die langgesuchte und äußerst ausgefeinte erlösende Formel bannt und

doch wieder zugleich so individuell geprägt und ausgedrückt ist, daß das Werk dieses Philosophen oft zu launiger Willkür übertrieben scheint. . . .

Hierzu aber dürfte noch eine ganz andersartige Erwägung treten, die das Künstlertum und den Individualismus unseres Denkers gegenüber den zahlreichen Fanatikern der wissenschaftlichen Exaktheit oder uninteressierten, objektiven Methodik verteidigen kann. Mit ihr knüpfen wir an den Gedankengang ungemein wertvoller Untersuchungen Georg Simmels. — Gerade in unseren Tagen, in denen vielleicht eine so große Fülle von eigenartigen und persönlichen Denkern lebt, wie nie zuvor, hört man doch immer wieder das Schlagwort „Persönlichkeit" und die Forderung der Eigenwüchsigkeit oder Originalität aussprechen. Und das prägt sich zumal in der vulgären Tagesliteratur aus, als ein unleidliches Hervorsuchen und Hervorkehren alles Subjektiven. Und vielleicht am meisten in der modernen Kunstkritik, die heute so oft das nichtigste Diskutieren und Gegeneinanderausspielen von Personen an die Stelle der Darlegung objektiver ästhetischer Tatbestände setzt. — Es ist das sicherste Zeichen von Unkultur, wie es das Wesen aller entbehrlichen Publizistik oder unfruchtbarer Gespräche ist, daß sie von Menschen und Persönlichkeitswertbestimmungen handeln, wo der schöpferische Geist nur von Gesetzen oder Tatsachen gefesselt sein würde. Aber grade diese Unfruchtbarkeit der rein rezeptiven, kritischen Mosaikintelligenzen hat sich von jeher im Gegensatz zur synthetischen Intelligenz hinter den Mantel eines falschen Psychologismus gesteckt. Vielleicht wäre Saint Beuve als das hervorragendste Genie dieser sterilen Seelenart zu bezeichnen, welche die Meinung erregt, daß es das Wesen der Kritik sei, eine subjektive „Impression" über die Impressionen andrer zu schreiben, nach der sogenannten „persönlichen Note" eines künstlerischen Gebildes zu forschen, oder wie man sich noch ge-

spreizter ausdrückte, „das Bouquet einer Persönlichkeit zu schlürfen". Wenn wir aber über all solche Auswüchse hinwegsehen, dann finden wir, daß auch in ihnen eine Zeitstimmung zum Ausdruck kommt, die unsere Aufmerksamkeit und Verwunderung mehr als je zuvor auf die individuellen Differenzen von Mensch zu Mensch lenken möchte. Mehr als je zuvor befragen wir unsere Umgebung nach dem Auszeichnenden und Unterschiedentlichen der Lebensschicksale und Lebenshaltungen und mit Modeworten, wie „Persönlichkeit", „Individualität", „Eigentöner", erweckte man auf dieser Suche nach Unterschieden, die ganz richtige Vorstellung, daß jede Veranlagung wie ein besondersartiges Saiteninstrument zu betrachten sei, welches auf Eingriffe der objektiven Lebensreize jeweils mit seiner eigenen Klangfarbe oder Stimmung zu reagieren pflegt. Wenn nun aber heute tatsächlich eine immer intimere Differenzierung sowohl der Seelen gegeneinander, wie auch innerhalb jeder Einzelseele vor sich geht, so scheint mir das nur ein notwendiges Kehrstück einer andern, scheinbar entgegengesetzten Tatsache zu sein. Nämlich jener, daß unsere Tage andererseits auch wieder einen unerhörten Fortschritt gerade zur Nivellierung und Sozialisierung hin aufweisen, oder anders gesagt, einen Fortschritt zur Objektivität, welcher bewirkt, daß eine gegenständliche Welt, eine Welt von Gegenständen oder Normen, immer reinlicher und schärfer aus der Sphäre des Subjekts heraustritt und von ihm abrückt, so daß die Distanze zwischen Seele und Welt immer breiter und unerbittlicher wird, und der Mensch im selben Maße gezwungen ist, sich nach innen zu kehren und in sich selbst gebannt zu sein, als andererseits die objektiven Forderungen und sachlichen Gesetze einer Gegenstandswelt aus allem Psychologischen herauswachsend, zu ihrem Eigenrechte kommen. Hierfür mag statt vieler nur ein einzig Beispiel zeugen. — Betrachten wir etwa den Betrieb der Wissenschaft in vergangenen Tagen, indem wir auf die Reihe großer Denker im

Altertum oder Mittelalter blicken, dann finden wir, daß auch alle ſachliche Erkenntnis und ſelbſt objektive Logik, Ethik oder Äſthetik urſprünglich mit zufälligen perſönlichen und nationalen Zügen durchſetzt war und von den religioniſtiſchen Gefühlsſedimenten des Individuums gefärbt oder von bloßer Empirie abhängig wurde. Im Laufe der neueren Jahrhunderte dagegen geſtaltet ſich der Wiſſenſchaftsbetrieb zu einem Bereiche von ſo objektiver Methodik und Geſetzmäßigkeit, daß zu wiſſenſchaftlicher Arbeit ſchließlich vollſtändige Entſagung in bezug auf perſönliche Sympathien oder Wollungen notwendig wird. Zweifellos erſcheint uns der Künſtlerphiloſoph der Antike oder der Mönchsphiloſoph des Mittelalters als ungleich individuellerer, perſönlicherer Typus denn ein moderner wiſſenſchaftlicher Arbeiter, der ſich der Philoſophie oder Pſychologie zuwendet. Aber das ſchließt doch ganz und gar nicht aus, daß dieſer „wiſſenſchaftliche Arbeiter“ bei aller Sachlichkeit und Unperſönlichkeit ſeiner Leiſtung, als menſchliche Seele unvergleichlich differenzierter und nuancierter und zugleich weit einheitlicher und prägnanter iſt denn alle jene großen Subjektiviſten der Vergangenheit. Und gerade weil das äußere Leben in ſeinen Leiſtungen und ſeinem Pflichtkreis einen methodiſchen, ſachlichen, mechaniſch-techniſchen Charakter gewonnen hat, kann und darf ſich die moderne Seele mehr als je zuvor in ihren eigenſten Bereichen entfalten. Sie hat ihre Tiefen und Beſonderheiten entdeckt, ohne daß dadurch noch wie ehemals den objektiven Forderungen der Sachlichkeit und Wahrheit Eintrag geſchehe. Und je weitere Schichten an der Peripherie des Lebens der objektiven und ſozialen Regelung oder Kontrolle anheimgegeben werden, um ſo inniger zieht in ihrem Zentrum die Seele ſich auf ſich ſelbſt zurück und weiß ſich gegenüber aller Umwelt in ihrer intimſten Beſonderheit nur ſich ſelber Rechenſchaft ſchuldig. Und dieſe fundamentale Wahrheit läßt ſich auch von der umgekehrten Seite her ausdrücken: Nur aus ſo ſubtilen Seelen, nur

aus so differenziert gewordenen Menschen, wie sie heute das fortgeschrittenste und verfeinerte Europa trägt, kann jene Entwicklung zu objektiver, ethischer, sozialer Lebensgestaltung hervorgehen. Denn eben diese seelische Verfeinerung, Verletzlichkeit und Reizsamkeit des Menschen macht schließlich die weiteste Objektivierung oder Sozialisierung seines äußeren Lebens notwendig und kann sich eben nur in einer die rohen und gröberen Kontraste, Konkurrenzen und Reibungen immer weiter ausschließenden und schließlich sozusagen mathematisch oder mechanisch gewordenen Wirtschaftsordnung fortpflanzen und erhalten. Im selben Maße und Tempo als somit die individualistischen Formen der äußeren Wirtschaft (man denke an die Einzelküche, die isolierte Familie, das Privateigentum oder die Zwangsehe) immer weiter sozialistischen Formen der Lebensgestaltung Platz machen, kann auch andererseits die seelische Egalität und Uniformierung der Menschen zu gunsten immer feinerer und tiefer liegender Seelenunterschiede überwunden werden, denn es ist ja lediglich ein Bedürfnis der Seele, was den Kommunismus und die Militarisierung der Wirtschaft fordert und in fortschreitendem Maße notwendig macht. — Ja, ich glaube durchaus nicht paradox zu sein, wenn ich behaupte, daß die individualistische Gestaltung der Wirtschaft zu gar nichts anderem fungiert und taugt, als dazu, daß zunächst einmal vermöge eines äußerlichen materiellen Individualismus, psychologische Tendenzen oder Neigungen fixiert und erzüchtet werden, die, wenn erst Differenzierung und Individualismus als Eigentümlichkeit und Wesen der Seele unverlierbar festgelegt ist, eben jene materialen Wirtschaftsformen überflüssig machen, welche diese seelischen Tendenzen erzeugen halfen. Man könnte mit Verwendung eines Hegelschen Wortspiels sagen, daß durch die wachsenden Differenzierungen der Seele die abnehmenden Differenzierungen der Wirtschaft „aufgehoben" werden. So könnte z. B. das Privateigentum als eine Beziehung des Menschen

zu den von ihm okkupierbaren Objekten als materiales Wirtſchafts-inſtitut von dem Augenblick an „aufgehoben“ ſein, wo durch die gegebenen *ſeeliſchen* Unterſchiede die unverbrüchlichſte Verſchiedenheit in bezug auf die Aneignungs- und *Genußmöglichkeit* von Wirtſchaftsgütern ſchon genügend fundiert iſt. Oder: es könnte die monogame Ehe von *dem* Augenblick an als tote Formalität oder entwertetes Symbol empfunden werden, wo in den Liebes- und Sympathiegefühlen, die eben *durch* jahrhundertlange Wirkung einer bürgerpolizeilich oder ſakramental *erpreßten* Monogamie erzüchtet und vereinheitlicht *ſind*, das *Bedürfnis* nach Ausſchließlichkeit und Einheitlichkeit ſchon ſo fundamentiert iſt, daß wirtſchaftliche Zwangsnormen überhaupt nicht mehr vonnöten wären. Man möge doch bedenken, daß in den ſogenannten „individuellen“ Wirtſchaften der Vorzeit, etwa in Zünften oder Familien, durchaus *unindividuelle* und nivellierte *Menſchen* lebten, weil der individuelle *Kreis*, die individuelle *Gruppe* recht eigentlich der Todfeind jeder individuellen Entwicklung des *Einzelmenſchen* iſt, wie denn z. B. in der roheſten und primitivſten aller Wirtſchaftsformen, in der ſogenannten „Familie“ meiſtens das Intereſſe und Bedürfnis eines *Einzelnen*, etwa des patriarchaliſchen Oberhaupts, das Intereſſe und Bedürfnis aller andern an ſich reißt, umfärbt und vergewaltigt. Somit aber wäre das Anwachſen des Genoſſenſchaftsweſens, des Wirtſchafts-, Intereſſen-, Bildungs- und Lebenskommunismus *unſerer* Tage gar nichts anderes als der äußere Reflex der immer raffinierteren Arbeitsteilung und Differenzierung unſerer *Seelen*. Und damit ſcheint mir *der* Punkt berührt zu ſein, an dem der denkeriſche Irrtum die *Begrenzung* und *Einſeitigkeit* der drei großen Ingenien und damit aber auch die Möglichkeit einer Höherführung und Fortbildung jener Gedanken beginnt, über die wir in dieſen Vorträgen zu ſprechen haben. Es war ihre Grenze, daß ſie emphatiſch „Unzeitgemäße“ waren, Kämpfer

wider den utilitarischen und amerikanisierenden Geist unserer Wirtschaft und Technik, Gegner jener kasernierenden Tendenz, welche alle äußeren Lebensverhältnisse an- und ausgleicht. Denn darin, daß dieser Ausgleich noch nicht wissenschaftlich betrachtet, sondern auf Grund gegebener Gefühlsreaktionen nicht ertragen und angegriffen wird, äußert sich noch der Mangel an unverlierbarer Innerlichkeit und Differenziertheit des Erlebens. — Wenn ich aber somit vorauszugestehen habe, daß ich über die Philosophie Schopenhauers, Wagners und Nietzsches nicht als Jünger dieser Philosophen sprechen werde, so kommt mir doch andererseits zugute, daß vielleicht nur aus dem Schaupunkt einer andersartigen Weltauffassung, welche nicht in Kunst, Religion oder Metaphysik, sondern in der Sozialwissenschaft und Ethik den Gipfel und das Ziel der Philosophie sieht, wir dem Persönlichen, Einzig- und Eigenartigen bei Schopenhauer, Wagner und Nietzsche erst völlig gerecht werden können. Denn nunmehr ist für uns das Reich gesicherten Sachwissens und objektiver Realität so glatt und klar von allem Metaphysischen, Religiösen, Gefühlsmäßigen und Individuellen abtrennbar und abgetrennt, daß eben dadurch dieses Persönliche, Gefühlsmäßige und Individuelle seinen Eigenwert, seine Selbständigkeit und eine neue lebendige Bedeutung gewinnen wird. . . .

Zu dem, was wir bisher zugunsten des Schopenhauerschen Individualismus vorbrachten, kommt nun aber endlich noch die folgende wichtigste Überlegung, welche die Rechtfertigung der subjektiven Künstlerphilosophie im weitesten Umkreis vollendet, indem sie ihre Subjektivität als im Wesen aller Philosophie begründet erweist. — Philosophie ist Psychologie. Psychologie aber ist Wissenschaft, welche sich mit der Welt als Bewußtseinsinhalt befaßt. Nun ist aber der Inhalt eines Bewußtseins keineswegs identisch mit dem Erleben dieses Inhalts und noch weniger mit

dem Reflex des Erlebens im Selbſtbewußtſein. Es ſcheint das πρῶτον ψεῦδος Schopenhauers zu ſein, daß er die von Kant klargelegte Wahrheit wieder umſtößt, daß alle ‚Erfahrung', äußere und innere Erfahrung immer mit „Erſcheinungen" zu tun hat, die im Akte des Bewußt- oder Aufgefaßtwerdens zurechtgelegt, vereinfacht, modelliert ſind, indem das Denken ihnen fundierende „Realitäten" unterſchieben muß. Demgegenüber aber lehrt Schopenhauer, daß die innere ſeeliſche, intuitive Erfahrung evidenter und unmittelbarer ſei als die Wahrnehmung der ſogen. phyſikaliſchen Welt. Denn das ‚Innen', ſo meint er, „ſtehe uns näher" als das ‚Außen'. — Aber in dieſer Poſition, welche bereits aus der phyſikaliſchen Welt entnommene Unterſcheidungen auf Pſychiſches überträgt, liegt ein Irrtum, der für die moderne Philoſophie verheerend wurde. Denn ein Innen oder Außen, eine Subjekts- oder Objektsſeite, eine pſychiſche oder phyſiſch-phyſikaliſche Wirklichkeit iſt im „unmittelbaren intuitiven" Erleben noch nicht gegeben. Sondern erſt das Denken ſetzt oder erſchafft in erkennender und iſolierender Sonderung, welche vom Erleben nur das auffaßt, was von ihm ins Bewußtſein reflektiert werden kann, nach beiden Seiten hin, hier pſychiſche, dort phyſiſche ‚Realitäten', welche ſich für uns dauernd erweiſen, wenn ſie die Affirmation des ‚Wahrſeins' an ſich tragen. Gerade der moderne Pſychologe, der an introſpektives, ſelbſtbeobachtendes Erfahren gewöhnt iſt, kann nur ſchmerzlich konſtatieren, daß die Erkenntnis eines Erlebniſſes vom Erleben ſelbſt beſtenfalls Spiegelbilder eines Spiegelbildes auffängt, ſo daß es faſt Wahnſinn ſcheint, wenn jemand glaubt, die chaotiſchen und ganz unfaßbaren Flutungen einer Menſchenſeele, auch nur im Laufe eines einzigen individuellen Lebens rationell auffaſſen und in Begriffen erſchöpfen zu können. ‚Wirklich' iſt nur das noch unreflektierte Gefühlserlebnis und nur in ihm gibt es ſchließlich ein volles menſchliches Finden und Sichverſtehen, noch jenſeit oder wieder

dieſſeit unſerer begrifflichen Wahrheit, die ſich aus ſeeliſcher Wirklichkeit einerſeits herauskriſtalliſiert, andererſeits ſie geſtaltet. Ja man muß durchaus bezweifeln, daß es im Erleben überhaupt etwas von all der Identität, Einheitlichkeit oder Verſchiedenheit gibt, die das Wiſſen im Bewußtſein vorzufinden ſcheint, ob wir überhaupt nur zwei Mal in unſerm Leben den ſelben Erlebnisvorgang erfahren haben. Gegenüber der inkommenſurablen ſogen. ‚unmittelbaren Erfahrung‘, die eine Schar von Pſychologen aus ſich herausholt, um ſie friſchgemut ſozuſagen auf den Tiſch des Hauſes zu deponieren, ſcheint die Bemerkung angebracht, daß Erkennen beſtenfalls ungefähre und konventionelle Gemeinſamkeiten vermittelt, indem wir danach ſtreben für das ungeheuerliche und grauenhafte Chaos unſeres Lebens einige vage Generalnenner zu erfinden, an welche unſere allzumenſchliche Angſt ſich klammert und hält, bis der Tod dieſe zu Sinn geronnene Unſinnswelt alsbald wieder über den Haufen wirft. — Alles was da ein Philoſoph vermag, iſt das, was Philoſophen ſchließlich immer taten: nämlich Worte machen, durch welche vielleicht jene Erlebniszuſtände oder Erlebnisvorgänge, deren Reflex und Niederſchlag unſre Ausdrucksformeln ſind, in anderen, welche gleiche Erlebniſſe hatten oder zu gleichen Erlebniſſen fähig wären, neuerdings erinnert und zum Anklingen gebracht werden. Was ſomit über unſere Zugänge zu dieſer oder jener Philoſophie entſcheidet, iſt ſchließlich doch nur das Maß Vertrauen, mit dem wir die eignen Erlebniſſe in den Spiegelungen, die jene den ihrigen zu geben vermag, reflektiert zu finden wähnen. Daher iſt auch die allgemeine Erfahrung begreiflich, daß je allgemeiner, umfaſſender, leerer, abſtrakter und ſchematiſcher die Begriffsſymbole ſind, mit denen ein Denker operiert, er um ſo widerſpruchsloſer auf die ſoziale Übereinſtimmung und unwiderlegliche Richtigkeit ſeiner Philoſophie rechnen kann. Um aber ein großer Philoſoph zu ſein, wäre nicht nur nötig, viel innerlich gelebt, abgetan und

von Menschenseele und Menschenschicksal gefühlt zu haben, sondern auch das Allgemeingültige in individuellster und einzigartiger Form zu erleiden. Und der Reichtum an Kontrasten, an Möglichkeiten und Beziehungen seines Seelenlebens, verbunden mit der enormen zusammenschauenden Fähigkeit seines Denkens, welches auf alle Kontrastzustände und Fluktuationen einheitlich reflektiert, — rechtfertigt es, daß gerade in der Philosophie Schopenhauers die wertvollsten und feinsten Menschen von heute ihr eigenes Leben und eine deutende Formel dieses Lebens wiederfinden. Denn mit vollem Recht wendet man auf diesen Denker den Satz an: ce n'est pas un philosophe comme les autres, c'est un philosophe, qui a vu le monde. Niemals aber ist Philosophie etwas anderes gewesen als eine Verobjektivierung oder Verallgemeinerung persönlicher Erfahrungen eines philosophierenden Individuums, als Ab- und Loslösung d. h. Verabsolutierung des reflektierten seelischen Erlebens von dem Bewußtsein, in welches es sich reflektierte. Insbesondere aber ist Metaphysik nichts als ein ins Absolute gesteigertes und in die Sprache der Physik übertragenes Innenleben. Damit nun aber ist auch gerechtfertigt, daß wir über die Acceptierung einer Philosophie ausschließlich unsere Zuneigung und Mitfühlung mit der philosophischen Persönlichkeit entscheiden lassen, deren ins Bewußtsein gelangter Stimmungsreflex unsere eigene Seele zum Mittönen brachte . . .

Dieser subjektive Charakter philosophischer Anschauungen kann uns nun freilich andrerseits sehr begreiflich machen, warum gerade Schopenhauers schönes Weltallegorem so viel ungerechte Abweisung erfuhr. Denn die darin offenbarte empirische Persönlichkeit ist einerseits zu exzeptionell und wirkt wohl fernerhin in mancher Richtung zu unsympathisch, als daß sie zum Vorbild normalen Menschentums ohne weiters tauglich erschiene. Aber

so viel Schwäche und Allzumenschliches die Beurteiler seines Werkes auch an ihm aufgespürt haben mögen — jede andere Stellung als die bewundernder Liebe und Ehrfurcht scheint mir so unfruchtbar als unmöglich zu sein, sofern wir nur zwei Momente der Beurteilung nicht übersehen wollen. Zunächst gehört wohl Schopenhauer zu denjenigen Menschen, die man nicht nach den zufälligen Tatsachen ihrer Existenz, sondern nach den in ihrer Natur angelegten Möglichkeiten befragen sollte, — Möglichkeiten, die ebensogut ein allzu reibungsloses und verbequemlichendes, wie ein allzu schweres und absorbierendes Leben versanden und dem groben Auge verschütten kann. Sodann aber müßte auch mit seinen schwersten Mängeln ein Zug von großzügiger Vornehmheit versöhnen, der mir in gleicher Schönheit bei keinem Schriftsteller der Weltliteratur vorzuliegen scheint. Selbst nicht bei Rousseau! Denn auch Rousseau schaut bei seinen Konfessionen allzu gern in den Spiegel und zeigt oft genug eine wirkliche Schwäche, wo er eine vermeintliche an sich bloßstellt. — Ich meine den rückhaltlosen Mangel an Eitelkeit, an Retention, an Pathetik und Feierlichkeit, mit welchem Schopenhauer dort, wo er nicht auf sich rechnen kann, doch mit sich zu rechnen weiß. Ich meine die schmerzliche Naivität seiner Selbsterkenntnis. — Denn in diesem Manne, der sich für einen ausgemachten Diplomaten und Jesuiten hält, und das Handorakel des Balthasar Gracian, ein höchst perfides Lehrbuch der Menschentäuschung als Hausbibel in der Tasche trägt, schlägt doch ein weltfremd gläubiges Kind das lautere Auge auf. Dieser chronisch polternde und ewig querulierende Menschenfeind, der so gern furchtbar und schrecklich sein möchte, erklärt den armen Spinoza für einen ruchlosen und schamlosen Burschen, weil er vermocht habe, Fliegen zu fangen, um eine Spinne zu füttern. Dieser grenzenlos argwöhnische und angespannte Weltverächter, der nie ohne geladenen Revolver seine Wohnung verläßt, ist immerfort auf der Hut

vor einem Übermaß an vertrauensſeliger Weichheit. Und ſeine harte Stimme tönt nur darum laut, um ſich nicht innerlich verweinen zu müſſen. — Dazu aber kommt, daß ſeine durchſichtigſte Schwäche, die bodenloſe Arroganz, mit der er ſich hinter Gedanken wie hinter künſtlichem Stachelwerk verpanzert und mit Oſtentation vom Dreifuß herab predigt, eine beſonders reizvolle Beziehung zum *Inhalt* ſeines Syſtems hat und gleichſam in den *Stil* ſeines Menſchentums hineingehört. — Denn ſo wie das kliniſche Bild des Beziehungs- oder Beachtungswahns meiſtens falſche Vorſtellungen über den eigenen Wert bemerken läßt, indem der fixen Idee, von andern verfolgt zu werden, ſich alsbald die andere aſſociieren muß, daß man etwas Hervorſtechendes an ſich habe, was den andern das *Motiv* zu ihrer Verfolgung eingibt, — ſo zeigt ſich jede peſſimiſtelnde oder dyskoliſch gefärbte Weltanſchauung naturgemäß mit geſteigertem Selbſtgefühl verbunden, mit einem Bewußtſein, welches das Mißvergnügen am Ich und die Erkenntnis der Grenzen unſerer Kraft auf das Leben ſchlechthin, auf die Gemeinheit des Schickſals, der Menſchen, ja ſchließlich des ganzen Kosmos abwälzen und theoretiſch entgelten möchte. Schon die gewöhnliche Mediſance, das verbreitetſte aller Laſter, hat den Reiz, daß in dem generaliſierenden Urteil über Menſchen insgeheim ein Gefühl liegt, *beſſer* als andere zu ſein, weil man andere als *ſchlecht* erkennen kann. Und die Erhabenheit melancholiſcher Betrachtungen umſchließt vielleicht nur eine höhere Potenz von Mediſance, die ſich ſelber „zu gut für dieſe Welt" erachtet, eben weil ſie dieſe Welt als ſchlecht zu durchſchauen vermag. Denn wenn man das *nicht* täte oder ſich am Ende für *noch* minderwertiger hielte, als die minderwertige Welt, dann wäre ja damit das peſſimiſtiſche Urteil, das man ſich doch als berechtigtes Urteil vindizieren möchte, wieder aufgehoben. — Nun iſt aber freilich dieſe Weltverachtung bei Schopenhauer nicht ganz ſelbſtſicher und *frei*. Es iſt nicht *ſolcher* Menſchenekel, wie man etwa

gelegentlich bei Shakeſpeare findet. Es iſt zuviel getäuſchte Begierde und Defenſive darin. Etwas Verprügeltes, Atemloſes, Überhetztes ſchwebt über ſeiner Philoſophie als eine Grundſtimmung, die er am ſchönſten durch folgende tiefe Erfahrung illuſtriert. In unſrer Kindheit, wo wir gleich der jungen Nora im „Puppenheime“ Ibſens daſitzen und auf das „Wunderbare“ warten, da zitterte unſer Herz und wir fuhren bebend vor Freude empor, wenn es draußen an der Haustüre klingelte. Und wir dachten leiſe: ‚Jetzt kommt es!‘ — nämlich irgend ein märchenhaftes, unerwartetes Glück, von dem wir insgeheime träumten. Aber ſind wir in vergeblichem Hoffen alt geworden, dann erwarten wir zuletzt von jedem neuen Menſchen eine neue Unannehmlichkeit. Und tönt *nun* die Glocke an der Haustür, dann fahren wir zuſammen und ſagen entſetzt: ‚Jetzt kommt es!‘ — nämlich irgend etwas Schreckliches, Unvorhergeſehenes, das uns bedrohen und vernichten könnte. Und ein ſolches verängſtetes ‚Jetzt kommt es‘, ein ewiges Gerüſtetſein und auf der Lauer liegen gegenüber Gefährdungen und Beſtreitungen, denen ein geſchwächter und zarter Organismus vielleicht nicht mehr gewachſen iſt, — das ging aus Schopenhauers Leben auch in ſeine Philoſophie über. — Mit dem Asbeſt des Gedankens verkleidet ſie ſich gegen Schmerzen der Exiſtenz. Logiſche Unterſuchungen geben ihr künſtliches Rückgrat. Mit moraliſchen Maximen polſtert ſie ihre Bruſt und geſtützt auf die Krücke der Äſthetik ſteht ſie da, ſchlaflos wachſam und droht *Jedem* Untergang, der an der Tatſache der Idealität des Raumes und der nichtswürdigen Phänomenalität dieſes Lebens etwa *zweifeln* ſollte. — Aber wie der Baum nur gerade ſo weit in die Höhe wächſt, als ſeine Wurzel in Tiefen langt, ſo werden Schwäche und Bedürfnis der Menſchen oft zur Quelle ihrer beſten Gedanken. Niemals hat ein Denker in ſeinen ſtillſten Stunden einen gleich fremden und entfernten Blick auf die Welt geworfen, wie aus einem Jenſeits heraus, wo die

armſelige Bedingtheit des menſchlichen Gehirns, das nur für die Notdurft des Lebens erzüchtet, mit ſeinen banalen Inhalten, ſeinen unruhigen Träumen, ſeinen chaotiſchen Ablenkungen zum Vehikel des Erkennens nicht taugt, glücklich überwunden wurde. Das große Erſtaunen, welches Plato und Descartes als philoſophiſche Urſtimmung bezeichnen, eignet ihm im höchſten Maße. Er ſieht aufs klarſte die Unfaßlichkeit und Mannigfaltigkeit des großen Lebens, die unſägliche Lächerlichkeit unſerer Wiſſenſchaft, die zu formulieren, zu erſchöpfen und zu faſſen wähnt jenes Tiefgeheimnisvolle, von dem keiner los kann, ſein Bewußtſeinsſtolz mag ſich drehen und wenden, wie er will. — Aber dieſe große Angſt, Lebensfremde und Weltflüchtigkeit, die vor dem Menſchengraus kopfſchüttelnd daſteht, wie vor einem ungeheueren Chaos voll Schauerlichkeit und auf das Spiel der Millionen ſchon fremden Auges blickt, in dem nichts mehr von der Angſt des Irdiſchen liegt, dieſer erhabenſte, lauterſte Zug des Denkers, umſchließt doch zugleich die vulgärſte Schwäche des Menſchen: ſeine kleine Angſt, ſeine kleinlich feige Flucht, die Salvierung des gleichgültigen Ich, die das Ganze verwirft und doch die eigene Exiſtenz vor jedem Sturmhauch bewacht. Es mutet ſchmerzlich an, wenn 1813, im Frühling, wo aus dem ſtumpfen unbegabten deutſchen Durchſchnittsvolk eine Güte, ein Heroismus bricht, der unvergänglich in der Menſchengeſchichte dauert und Größeres iſt und Größeres gilt als alle Philoſophie und Wiſſenſchaft der Welt, — daß in dieſem Momente der fünfundzwanzigjährige Artur Schopenhauer ſich ängſtlich verſteckt hält, um nur ja nicht in die deutſche Freiheitsbewegung und den lächerlichen Vaterlandstaumel des „dezidiert platteſten aller Völker“ verſtrickt zu werden. Und noch entſetzlicher iſt es, wenn 1848 der alternde Mann, ohne jedes politiſche Intereſſe, ohne alles Begreifen wirtſchaftlicher und hiſtoriſcher Notwendigkeit, von ſeinen Fenſtern aus auf die armſeligen rohen Maſſen ſchießen läßt und ſich mit reaktionärer Angſt-

philiſterei ſo verbunden fühlt, daß er die Nachkommen jener Soldaten, die im Kampf gegen den Straßenpöbel gefallen waren, teſtamentariſch zu ſeinen Erben einſetzt. Das ſind Züge, die uns freilich leicht zu einem ungerechten Bilde Schopenhauers verführen können. Und der glänzendſte deutſche Philoſophiehiſtoriker, Kuno Fiſcher, hat wohl aus ſolchen Beobachtungen heraus Schopenhauer als eine Art Salonbuddhiſten geſchildert, einen epikureiſchen Peſſimiſten auf dem Sofa, einen Mann, der vom bequemen Parkettfauteuil aus ſich das Trauerſpiel des Lebens genau betrachtet habe, zwar aufs tiefſte ergriffen und im Innerſten gepackt von allem Elend, das er ringsum ſieht, immer aber doch getröſtet in dem beruhigenden Bewußtſein, daß es eben Schauſpiel iſt, bei dem er außen ſteht, eine künſtleriſche Illuſion, an der er nur eine Zeitlang teilnehmen muß, — jene Stimmung, welche die wenig tiefgehende Theorie eines modernen Kunſtgelehrten als Typus des äſthetiſchen Genuſſes hinſtellen will. — Aber Kuno Fiſchers Charakteriſtik iſt verkehrt. Die Geborgenheit und Sorgenfreiheit des äußeren Lebens und Gunſt der materiellen Verhältniſſe, die nach Fiſchers Meinung Schopenhauer zum Out-sider des betrachteten Trauerſpiels gemacht haben, mußten die innere Tragik ſeines Lebens nur verſchärfen. Denn es iſt ſchließlich das Glück der meiſten Menſchen, daß die ewigen Ablenkungen und Anforderungen einer dinglichen Welt und die „Tücken des Objekts“ ſie zu dauernder Kampfesſtellung in Sorgen und Arbeiten nötigen, während dieſer philoſophiſche Robinſon, den eine barmherzige Woge aus dem Lebensmeere gerettet und auf fruchtbare Inſel geſpült hat, nun an Stelle der Reibung mit andern, ſich ſelber ſeziert und anbohrt und in keinen ſozialen Pflichten ein Äquivalent hat für die inneren Qualen, deren voll gerüttelt Maß gerade die Einſamkeit und Unabhängigkeit ihn auskoſten macht, wenn in langen, einſamen Nächten jede Laune und Schrulle ins Kraut ſchießen und zum marternden Geſpenſte ſich auswachſen kann.

So war das Leben Schopenhauers zweifelsohne ein unglückliches Leben. Hierzu aber trug insbeſondere ein ſpezielles Moment ſeiner Tragik bei: tiefe und glühende Liebesfähigkeit, tiefe und zarte Liebebedürftigkeit bei wenig differenzierter oder früh verpfuſchter Stellung zum andern Geſchlecht. Nicht als ob ſein erotiſches Leben unbeherrſcht oder außergewöhnlich breit geweſen wäre, wohl aber okkupierte es ſein ſittliches Grübeln mehr und ließ ihn mehr leiden als ein gemeinerer Menſch gelitten hätte. — Denn das Los, ſich auf dem entſcheidendſten Gebiete ſeeliſchen Lebens paſſiv und losgelöſt von großen Verantwortungen und Aufgaben fühlen zu ſollen, mußte Stolz und Freiheitsgefühl dieſer entſchieden aktiven Natur unterbinden. Alle Reizbarkeiten ſeiner Seele, die ſich lebenslang im Kampf gegen ſich ſelbſt findet, ſpiegeln ſich mit naiver Lapidarität und ergreifender Einfachheit in der Symbolik ſeines Syſtems. Denn dieſes wiederholt nur die beiden großen Gegebenheiten ſeiner Menſchennatur, indem es den Kampf zwiſchen Wille, Inſtinkt, Triebleben auf der einen und Vorſtellung, Vernunft, Erkenntnis auf der anderen Seite, den er in eigener Seele durchleidet, ins Weltſchematiſche und Kosmiſche erweitert. Der Mangel vornehmer Liebe und erhebender Freundſchaft vertrübt ihm Leben und Philoſophie. Denn man kann nicht die Menſchheit lieben wenn man nicht *einen* Menſchen liebt.

Fichte hat einſt geſagt, daß die Philoſophie, die ein jeder habe, immer nur zeigen könne, was für ein *Menſch* er ſei. Und das iſt ſeither oft wiederholt worden. Aber es iſt um die Wahrheit dieſer Sentenz eine eigene Sache. Denn wie in den Ausdrucksbewegungen, etwa in unſerm Geſtus und Gang, im Mienenſpiel oder in der Handſchrift keineswegs zum Ausdruck kommt, was wir jeweils *ſind*, ſondern zunächſt das, was zu ſein wir jeweils *vorſtellen* und vorſtellend *tendieren*, — ſo wird eine

Philoſophie zunächſt nicht vom Weſen, ſondern von den Abſichten ihres Philoſophen zeugen müſſen. Damit aber iſt auf einen Kontraſt gewieſen, den ein prägnantes Wort Grillparzers charakteriſieren kann. Von dem Verhältniſſe Schillers und Goethes nämlich äußerte dieſer, daß der eine von oben komme, während der andere nach oben wolle. Mit dieſen Worten aber iſt ein Gegenſatz bezeichnet, den man erweitern und auf alles geiſtige Leben anwenden könnte, indem in Büchern und Werken einesteils das Offenbaren und Sichbetätigen, andrerſeits aber das Sichverbergen und Umſchichtenwollen eines Menſchen wirkſam wird. Aus einer Philoſophie ſpricht ſomit bald unſer Wille zur Selbſtbehauptung und Selbſtbewährung, bald auch eine wertende Tendenz zum Ergänzungsich oder Gegenwillen. Dieſes zweite moraliſtiſche Moment aber kann mit ſich bringen, daß etwa eine dunkle, fantaſtiſche, herakliteiſch angelegte Natur aus der Qual ihres inneren Chaos ſich juſt zum pedantiſchen Methodiker trainiert hat, oder umgekehrt, daß ein geborener Doktrinär in ſeinem Schaffen eine exzentriſche Leidenſchaft für Dunkel und Myſtik zu offenbaren ſcheint. Ich las einmal (ich glaube es war bei Friedrich Paulſen) den ſchönen Satz, daß ein Menſch, der für die Prozeſſion die Glocken läutet, nicht mit im Zuge ſchreiten könne. So mag es wohl ſein, daß die tiefſte Sehnſucht nach Geſundheit in einem Krankenhauſe brennt oder daß vom ſtärkſten Willen zur Reinheit nur der erfaßt wird, der in ſeinem Leben geſtrauchelt iſt. Aber wenn wir uns dann die Frage vorlegen, welches Ich, welchen Teil vom Menſchen die Geſchichte darſtellen und vermerken ſoll, ſo ſcheint mir unzweifelhaft, daß ihre Aufgabe iſt, über die erhabenen Züge des Selbſt, die ſich im Werke offenbaren, das kleine, zweifelhafte und gleichgültige empiriſche Ich eines Schaffenden vergeſſen zu machen. Der Beurteiler und Pſychologe hiſtoriſch gewordener Leiſtungen hat ſeine Pflicht nur dann erfüllt, wenn es ihm gelang, aus allen Umhüllungen und Ver-

trübungen eines irrelevanten historischen Lebens das platonische Anbild einer Menschenseele, ihre leitende Idee, ihren Dämon, kurz das, was sie selbst als spezifische Aufgabe ihres Lebens in sich vorfand und als Wunschbild und Wegweiser umflatterte, aufzuweisen und freizumachen. Eine der schönsten Exegesen der alten Gnostiker erklärte das Erscheinen Jesu Christi auf Erden damit, daß Gott dadurch, daß er sich in Menschenleib und Irdischkeit einschloß, habe dartun wollen, daß sich das Himmlische und Gute mit dem Leibe verschwistern und die Materie das Göttliche tragen könne. Dieses nun ist die Aufgabe, die der Historiker gegenüber den Menschen der Vergangenheit verwaltet: die überzeitlichen überempirischen, übermenschlichen Züge klarer herauszuarbeiten, als sie der historischen Wirklichkeit „gegenwärtig" waren, um so für uns Lebende die Ermutigung zu schaffen, daß es doch möglich ist, daß solche Züge sich aus Staub und Menschlichkeit erheben können. Denn nur durch diese geschichtliche Läuterung werden Menschen der Vergangenheit tauglich, Erzieher, Vorbilder und Führer für unsere eigene Gegenwart zu sein. Mit jedem Tode, jedem Untergang vollzieht sich alsbald diese Präkonisierung und Apotheose im Gedächtnis des Lebens. Sie alle nämlich haben so viel gelitten, waren immer doch so viel tausendmal besser als ihre Schicksale, daß das Bewußtsein ihrer Leiden nun die großen und würdigen Seiten ihres Menschenseins akzentuiert. Denn das Leiden und der Tod, die den Menschen in Wirklichkeit erniedrigen, erhöhen ihn zugleich für unser Bewußtsein. Die Zufälle der Geburt, die biographischen Daten äußeren Lebens sinken wie Fetzen von Götterleibern, und nichts bleibt, als das reine, ehrfürchtige Heldenbild, vor dem Jahrhunderte huldigen und knien.

2. Das Problem.

Wir treten nunmehr an das Problem Schopenhauers heran. Denn dieser Denker hat im Grunde nur ein einziges

Problem umſchrieben, einen Grundgedanken, den, wie er ſagt, freilich nur ein Buch wiedergeben konnte. Dieſer Gedanke nämlich betrifft diejenige Frageſtellung, an welcher Menſchen herumraten, ſolange es Menſchen gibt, ohne daß jemals eine andere Löſung gefunden wäre, als die ſchließliche Reſignation in bezug auf die Frageſtellung ſelber. Denn es könnte ja ſein, daß der Fortſchritt in der Geiſtesgeſchichte nicht darauf beruht, daß unſere Urgrundsfragen, die vielleicht allemal Fragen ohne Grund ſind, vom menſchlichen Denken gelöſt werden, ſondern das „Löſen“ eines Problems könnte auch in einer Erlöſung vom Probleme beſtehen, d. h. darin, daß beſtimmte Frageſtellungen inhaltlich nicht mehr apperzipiert werden, indem ſie zu Gegenſtänden formellen Intereſſes und erkenntnistheoretiſcher Forſchung geworden ſind, womit auch allemal das inhaltliche Intereſſe an der Frage erſchöpft iſt. So könnte es denn wohl geſchehen, daß auch jene Frage nach dem Verhältnis von Subjekt und Objekt oder von Bewußtſein und Sein, die man heute wohl als „Vermittlungsproblem“ bezeichnet, einer ſpäteren Generation nur noch aus hiſtoriſchem Zuſammenhange begreiflich zu machen wäre; ſo etwa wie uns die Probleme eines Sankaracharya oder eines Thomas von Aquin nur aus den Bedingungen eines beſtimmten Zeitbewußtſeins und einer ſpezifiſchen Kultur verſtändlich erſcheinen. — Suchen wir uns aber heute dieſes Fundamentalproblem genügend zu verdeutlichen, ſo ſcheint das auf verſchiedene Weiſe geſchehen zu können. Zunächſt einmal in der folgenden Verſion: Alles, was ich Welt, Natur, Materie nenne, iſt als phänomenaler Inhalt eines Bewußtſeins gegeben und empfängt als ſolcher ſeine Färbung, Eigenart und Geſetzmäßigkeit von der Konſtitution und Natur eben dieſes Bewußtſeins. — Andrerſeits aber können wir doch die Forderung nicht von uns weiſen, dieſes Bewußtſein ſelbſt als Endglied, Gipfel, Blüte oder Schlußfazit eines Entwicklungsprozeſſes außer bewußter Art zu denken. Je nach-

dem wir nun aber unter dem einen oder andern Geſichtspunkt uns über vermeintliche Gegebenheiten zu orientieren ſuchen, erhalten wir zwei verſchiedenartige Weltanſchauungen. — Das letzte Ziel der einen — (mag man ſie Monismus, Materialismus oder ſonſtwie nennen) —, welche menſchliches Bewußtſein aus der Natur „entſtehen“ läßt, wäre ein Zuſammenhang von Bewegungsgrößen, in die ſich ſowohl alle ſinnlichen Qualitäten, wie alle aus pſychologiſcher Erfahrung entlehnten Begriffe, wie Kraft, Energie u. ſ. w. auflöſen müſſen, alſo mathematiſche Naturwiſſenſchaft oder Mechanik. — Die andere Weltanſchauung dagegen, welche die Natur nur als Inhalt eines Bewußtſeins auffaſſen lehrt, kann gegenüber den letzten Formelementen eines rein mechaniſchen Weltbildes dartun, daß ſie nur als Wechſel auf ein ſchon vorausgeſetztes Innenleben und nur in Beziehung auf den Maßſtab menſchlichen Geiſtes Geltung haben können. Somit aber bleiben beide Poſitionen, ſowohl jene, welche vorausſetzt, daß es ein Seiendes außerhalb des Bewußtſeins gebe, wie die andere, welche annimmt, daß Bewußtſein und Sein zuſammenfallen, unbeweisbar und widerſpruchsvoll. Und von beiden aus ergibt ſich ein fundamentaler Unterſchied zwiſchen den Tatſachen, Fakten oder Daten, mit denen wir es in der phyſikaliſchen oder pſychiſchen Sphäre zu tun haben und den Gegenſtänden, auf die ſich dieſe Daten beziehen oder die wir hinter dieſen Daten anzuſetzen genötigt ſind. Ein Körper, den ich wahrnehme, iſt nicht als dieſer Körper real, ſondern als das, was dieſer Körper für mich bedeutet. Und eine Vorſtellung iſt nicht nur als Vorſtellung gegeben, ſondern als Vorſtellung von Etwas. Vielleicht iſt dieſe Dualität am lehrreichſten in zwei eng verwandten modernen Richtungen ausgeprägt, deren jede über den Widerſpruch zwiſchen Phyſik und Pſychologie nicht hinaus kann und ihre einſeitige Theorie bis zur Abſurdität überſteigert hat. Die Schule Machs, welche das Empfundene nicht von der Em-

pfindung trennt, bewies, daß die physische Welt „nur" die „Externalisation unserer Empfindungen" sein könne. Während der sog. Empiriokritizismus mit einem entgegengesetzten Verlegenheitswort besonderen Ton gerade darauf legt, daß Bewußtseinstatbestände „nur" die „Introjektion" einer objektiven Welt seien. Formulieren wir diesen Widerspruch noch von einer zweiten Seite her! Wir sind wohl alle davon überzeugt, daß wir uns in einem rastlosen Entwicklungsprozeß, einem „Weltprozesse" befinden. Wir sind es vielleicht nur deswegen, weil das Wort Entwicklung die Modesuggestion oder historische Notwendigkeit eben dieses Zeitalters ist. Wir sind überzeugt, daß in unaufhörlichen Fluxionen und Transformationen schließlich nur ein Einziges als stabil und substanzial vorauszusetzen sei, die transzendentale Einheit unserer Apperzeption, die Tatsache des bewußten Ich. Man berichtet uns, daß Helmholtz einer Arbeit, mit der er sich kurz vor seinem Tode beschäftigte, den Titel geben wollte: „Unendliche Relationen scheinbarer Substanzen". Das könnte sehr wohl die Überschrift der meisten Untersuchungen sein, auf welche uns die moderne Naturwissenschaft leitet. Nun könnten wir aber mit demselben Rechte auch einmal den umgekehrten Gedanken vollziehen: Es gibt gar keine objektive Entwicklung oder Veränderung. Sondern in der objektiv realen Welt ist alles stabil, substanziell und simultan. Denn Bewegung und Veränderung innerhalb der physischen Welt käme nicht zu stande, wenn nicht unser Denken dieser Welt ein Tun wäre. Überall aber wäre es möglich, daß wir das Wesen des Apperzeptionsaktes in die Inhalte dieses Aktes erst einfühlten und das, was wir im Erfassen der Welt erleben, als das Wesen dessen ansprechen, was wir erleben. — Wir können uns das an dem bekannten Beispiel für die Relativität der Bewegung klar machen. Wenn wir auf der Eisenbahn fahren, so ist es je nach dem Orientierungspunkt gleich korrekt gedacht, wenn wir sagen, daß der Zug durch die Land-

ſchaft fahre oder aber, daß ſich die Landſchaft am Zuge vorbei bewege. Oder wenn auf einem Rieſendampfer ein Wagen verkehrt, ſo bewegt ſich der Dampfer unter dem Wagen fort oder der Wagen über den Dampfer hin. In unſern biologiſchen Orientierungen nun ſind wir überzeugt, daß die Natur gleichſam am menſchlichen Geiſte vorüber gleite. Eine andere Art der Auffaſſung aber könnte mit ebenſo gutem Recht behaupten, daß der denkende Geiſt gleichſam als Paſſagier durch eine in der Wirklichkeit unveränderliche Welt reiſe, denn auch dann müßte er ſie zweifelsohne bewegt glauben. Wir ſehen hier, in wie hohem Grade wir in ſolchen Fragen von beſtimmten unbewußten Orientierungsgewöhnungen abhängig ſind, die ihrerſeits vielleicht in unſerer Konſtitution oder unſern Lebensbedürfniſſen begründet liegen. So mag z. B. der Umſtand, daß in unſerm Erleben jede uns treffende Erregung einen vorausgehenden Zuſtand relativer Ruhe ablöſt oder daß etwa jedem Erwachen ein Zuſtand der Unbewußtheit vorausgeht, uns dazu veranlaſſen, den uns wichtigeren und geläufigeren Zuſtand der Bewegung aus der Ruhe entſtehen zu laſſen, oder den uns wichtigeren und geläufigeren Zuſtand des Wachens für den normaleren zu halten, dem gegenüber der Schlaf das phyſiologiſche Deklarandum bildet. Vielleicht aber ließe ſich beſſer das Wachen aus dem Schlafen als dem eigentlichen Normalzuſtand ableiten und die Ruhe als Ziel oder Reſultat von Bewegung erläutern, wie es denn z. B. weit mehr als ein geiſtvoller Einfall iſt, wenn Fechner die anorganiſche Welt nicht als die „frühere“, „urſprünglichere“, ſondern im Gegenteil als Endreſultat und Abfallsprodukt der Lebensentwicklung hinſtellt. Wie dem aber auch ſei: Die Behauptung, daß in der Welt des realen Lebens Sukzeſſion und nur im Bewußtſein Simultaneität ſei, oder die entgegengeſetzte Behauptung, daß in der Realität alles ſimultan und nur ihr Bewußtwerden ſukzeſſive ſei, ſind beide gleich unbeweisbar und widerſpruchsvoll. — Endlich

aber erfassen wir unseren fundamentalen Widerspruch noch in einer dritten Variante. So paradox es klingt: Sobald wir von Wirklichkeit, Dasein, Realität reden, sind wir gezwungen, doppelte Wirklichkeit, Dasein, Realität anzusetzen. Nämlich erstens diejenige, auf die das Denken hinzielt oder die in ihm gemeint ist. Und zweitens die andre seelische Realität, die sich im Denken manifestiert. Ja man könnte davon noch drittens unterscheiden die Realität des Denkaktes als solchen. — Zunächst können wir, gleich Descartes von der Tatsache des Bewußtseins als dem Unmittelbar-Gewissen ausgehen. Dann bedeutet das Wörtchen „sein" nichts anderes als „denknotwendig". Zweitens aber postulieren wir, sobald wir denken, ein ganz anderes Sein, auf das sich das Denken als auf sein Prius bezieht. Ist nun aber das intentionale Sein die Wurzel des gegebenen, oder umgekehrt das gegebene Sein die Wurzel des gemeinten? Die Behauptung, das Bewußtsein sei Realität schlechthin und die gedachte Welt, die Welt des Gedachten, sei eine notwendige und organische Schöpfung des Bewußtseins — und die entgegengesetzte Behauptung, im Bewußtsein werde ein Außerbewußtes bewußt, indem es hineintrete wie Licht in einen Spiegel — sie sind beide gleich widerspruchsvoll und unbeweisbar. Diese drei Widerspruchsfragen aber, auf die wir hier abzielten, sind nur drei verschiedene Versionen des Schopenhauerschen Urproblems, der großen Kontroverse zwischen Subjekt und Objekt, Natur und Geist, Außen und Innen, Ich und das Andere. Die Behauptung aber, daß dieses Korrelationswerte seien und das eine nie ohne das andere vorkomme, ist genau so wahr und geistreich, wie wenn ich etwa versichern wollte: „ein Reiter setzt immer ein Reitpferd voraus, denn ein Reitpferd ist nicht ohne Reiter". Die andere Behauptung dagegen: Das Eine dieser beiden Gegenspiele sei früher und habe „ein Primat" vor dem andern, erinnert gar sehr an die Scherzfrage: „Was ist am Geldstück die obere Seite, Kopf

oder Wappen?“ Und doch iſt eben dieſe Frage immer noch eine Grundfrage ſogenannter Philoſophie, — eine Frage, die an die Hiſtorie vom Mops erinnert, der darüber tiefſinnig wird, daß es ihm nicht gelingt, ſeinen Schatten zu überſpringen. —

Alles menſchliche Denken und Erfahren ſteht unter zwei unabweisbaren Kategorien: Identität und Kauſalität. Alles iſt einerſeits Bewegung, Veränderung, Tun. Andererſeits aber etwas, was dieſer Veränderung als Träger hypoſtaſiert, etwas, woran ſich eine Veränderung vollzieht, etwas, was ein Tun erleidet. — Die Schule von Elea war es, die zuerſt eine dieſer zwei Urkategorien gegen die andere vorwerten und als Ausdruck des „Wahren“, „Abſoluten“ erfaſſen wollte. Bewegung, Vielheit, Veränderung, Tun, ſo lehrte ſie, ſind Schein, ſind Ergebnis der bloß „empiriſchen“ Auffaſſung unſerer trügeriſchen Sinne. Dahinter aber ſteht das ewige, wahre, unveränderliche, nur durch das Denken erfaßbare Sein. — Aber dieſen erſten Anbahnern des Spiritualismus und Idealismus ſtellte ſich alsbald ein ſtolzer, einſamer Mann entgegen, der große Heraklit, der gegen jene Tendenz zum Paſſiven, Bleibenden, Ruhenden gerade die umgekehrte ſetzte: Es gibt kein Sein. Alles iſt Fluß. Es gibt nur Bewegung, Wechſel, Veränderung, Tun. Und die Hypoſtaſe eines darin beharrenden Seins iſt nur Zutat unſeres trügeriſchen, lediglich der Orientierung über unmittelbare ſinnliche Erfahrung dienlichen Denkens. Und hier ſtehen wir nun vor den Quellen der beiden gewaltigen Parallelſtröme, die ſich ſeit den unvergleichlichen Tagen der griechiſchen Hochkultur, durch die Geſchichte der Neuzeit ergoſſen, bis ſie ſchließlich in einem einzigen Buche Kants konfundieren. Die Eleaten und Heraklit werden die Ahnen zweier großer Stammgeſchlechter, die man grob pragmatiſch als Geſchlecht der Empiriſten und Geſchlecht der Rationaliſten zu bezeichnen pflegt, indem die erſteren — (es ſind zumal

Philoſophen Englands und Frankreichs) — von Sinnlichkeit und Erfahrung *ausgehend*, das Bewußtſein und ſeine Denkformen geiſtgeſchichtlich erklären und entſtehen laſſen. Die andern dagegen (eine Spezialität des nordiſch-niederdeutſchen und jüdiſchen Tiefſinnes) wollen vom bewußten Denken, als dem *vor* aller Erfahrung und *für* alle Erfahrung Beſtimmenden ausgehen und die *Abhängigkeit* aller Erfahrungsinhalte von den vorbeſtimmenden Begriffen des *Denkens* dartun. In ihren *Reſultaten* jedoch veräſteln ſich dieſe *Bewußtſeinsphiloſophie* (die von Descartes herkommend über Spinoza und Leibniz zu Wolff und Kant führt) und jene *Erfahrungsphiloſophie* (welcher Bacon, Hobbes, Locke und Hume zugehören), oft derartig, daß z. B. gerade ein Philoſoph der Erfahrungsgruppe, George Berkeley, zu dem fantaſtiſchen Satze gelangt, daß es überhaupt nichts gebe als Inhalte eines Weltbewußtſeins, daß Daſein und Vorgeſtelltwerden identiſch ſeien. — Aber von all dieſen Vorläufern Kants, den wir, um Schopenhauer zu verſtehen, genauer kennen lernen müſſen, weil er Schopenhauers geiſtiges Rückgrat bildet, — intereſſieren uns für unſere elementaren Zwecke nur zwei: John Locke und David Hume. Bei ihnen nämlich machte der Gedanke der *Abhängigkeit* des Objekts vom *Subjekt* einen ſo gewaltigen Vorſtoß, daß er ſich ſchließlich zu der Folgerung überſchlug, daß alles Objektive „nur" in ſubjektiven, pſychologiſchen Vorgängen verankert liege. Eine Folgerung, die *trotz Kant* ſich auch heute immer noch weiter friſtet.

Die Seele hat zwei Fenſter, ſo lehrte Locke gegenüber ſeinem Gegner Leibniz, der behauptet, daß ſie *keine* Fenſter habe und alles aus ſich ſelber ſpinne. — Dieſe Fenſter aber ſind das ſinnliche Wahrnehmungsvermögen und das denkende Verarbeitungsvermögen. Was durch die „Senſation" empfangen wird, das verarbeitet nachträglich die „Reflexion", gemäß ihren eignen Geſetzmäßigkeiten. Bei dieſen ſinnlichen Wahrnehmungen aber, dieſer

„Senſation“ iſt zweierlei zu unterſcheiden. Zunächſt eine große Summe von Wahrnehmungen, die in der Tat bloß ſubjektiv, abhängig von der ſpezifiſchen Energie der Nerven, lediglich in den Sinnesorganen gegeben, zu denken iſt. Die Qualitäten der Farben, Gerüche, Klänge u. ſ. w. ſind an Sinnesorgane gebunden. Es wäre ſinnlos, zu fragen, wie etwa die Erde „ausſehe“, wenn es überhaupt kein Auge mehr gibt, das ſie ſieht. Aber hinter dieſen Eigenſchaften oder Zuſtänden der Welt, die unſere Sinne ihr leihen, ſtehen andere Eigenſchaften zweiter Ordnung, „primäre“ Eigenſchaften, die an den Dingen an ſich haften, — die Maſſe, Geſtalt, Zahl, Verbindung und Bewegung nicht wahrnehmbarer kleinſter Körperteile oder Atome. — Hier aber ſetzte nun Kant ein, indem er dartat, daß jene „primären Qualitäten“ zeitlicher und räumlicher Natur ſind. Zählen und Meſſen, Zeit und Raum aber ſind ebenſo nur Zutat und Funktion unſerer ſeeliſchen Organiſation wie jene gröberen Sinnesqualitäten, ſo daß man dreierlei „Objektives“ unterſcheiden ſollte: das „Ding für mich“, das „Ding für alle“ und das „Ding an ſich“; letzteres aber, als das ſchlechthin Objektive, bleibt unerkennbar. Damit nun aber Kant dieſe Zurücknahme der Welt in den Menſchengeiſt und die große Entdeckung des „Apriori“ vollenden konnte, mußte zuvor ſeine „Erweckung aus dogmatiſchem Schlummer“ vor ſich gehen. Und dieſe vollbrachte jener andere, weit bedeutendere engliſche Denker, David Hume, von deſſen folgeſchweren Gedanken ich nur zweierlei hier erwähnen darf: Die Kritik des Dingbegriffs und die Kritik des Urſachbegriffs. — Ein Ding iſt noch etwas mehr als die bloße Summe aller ſeiner Eigenſchaften. Denn zwiſchen ſeinen Eigenſchaften muß es eine konſtante Beziehung geben, die die relative Selbſtändigkeit und Einheit des Dinges eben garantiert. Das Ding iſt alſo eine Einheit in der Mannigfaltigkeit und dieſe Einheit iſt nichts anderes als die geſetzmäßige Verknüpfung des Mannigfachen zur Einheit. Es fragt ſich aber

nun, ob dieſe geſetzmäßige Verknüpfung einer Summe von Vorgängen oder Zuſtänden, welche den einheitlichen Zuſammenhang eben des Dinges ausmacht, nur in unſerer verknüpfenden Tätigkeit ihren Grund hat, oder aber in der Natur der Außenwelt ſelbſt, die in der von ihr inaugurierten geiſtigen Tätigkeit nur nachgebildet wird? Hier ging nun Humes ganzes Streben darauf aus, die Konſtanz des Wahrgenommenen auf die Kontinuität der Wahrnehmung zurückzuführen und den Inhalt unſerer Erfahrung aus Geſetzen der Tätigkeit des Erfahrens zu erklären. — An dieſer vor mir liegenden Roſe iſt alles, was ſie qualitativ beſtimmt, die gelbe Farbe, die zarte Weichheit, der holde Duft ein pſychiſcher Vorgang, eine „Perception", die nur an mir gleich konſtituierten Weſen gegeben ſein kann. Und dieſes Bündel mir immanenter ſeeliſcher Zuſtände, die ich ſtets nebeneinander erlebe, — vereinheitliche und memoriere ich nun durch eine „Gedächtniskennmarke", welche alle zuſammen gewohnten Erfahrungen aufs kürzeſte ſynthetiſiert, nämlich die Kennmarke: Roſe. Die Exiſtenz dieſer Roſe als ein für ſich ſeiender geſchloſſener Gegenſtand iſt alſo lediglich begründet in der Gleichartigkeit der zuſammengefaßten ſeeliſchen Vorgänge und jenſeits dieſer Bezogenheit auf ihr ſeeliſches Erlebtwerden hat die Behauptung, daß die Roſe exiſtiere, keinen Sinn. Alſo: jedes Exiſtenzialurteil, jede Prädizierung, d. h. jeder Gebrauch der kleinen Wörtchen „ſein", „iſt", „ſind" hat die Tendenz, ein Verhältnis in bezug auf mich auszudrücken, d. h. etwas von mir Erlebtes oder Erlebbares feſtzuſtellen und zu normieren. Die Annahme von Gegenſtänden außer uns, das Fürwahrhalten ihrer Exiſtenzen iſt durch nichts getragen, als durch den Glauben an die Sicherheit ihres unmittelbaren Erlebtwerdens und ſomit nichts, als eine notwendige Funktionsform des Bewußtſeins, mittelſt deren allein eine zweckmäßige und ökonomiſche Orientierung über ſeine Erlebniszuſtände ihm geſtattet und möglich iſt. — Im Sinne des

gleichen radikalen Pſychologismus wird nun auch der Kauſalbegriff von Hume erörtert und analyſiert. Wenn ein geſtoßener Gegenſtand niederfällt, wenn die Sonne morgens aufgeht und meine Kammer hell wird, wenn Schwefelſäure und Kochſalz zuſammengebracht ein neues Salz geben, ſo ſagen wir, der Stoß ſei Urſache des Falles, der Sonnenaufgang Urſache der Belichtung, das Zuſammentreffen zweier Affinitäten Urſache der chemiſchen Reaktion. Aber was wir da am Leitfaden von Urſache und Wirkung verknüpfen, ſind wiederum nichts als *ſeeliſche Vorgänge*, Erlebniſſe, Bewegungen, die ich gewohnt bin, immer *nacheinander*, ſo wie beim Ding- und Subſtanzbegriff *nebeneinander* zu erleben. Die letzte Gewähr des kauſalen Bedingt- und Verurſachtſeins iſt alſo nichts anderes als die nie getäuſchte *Erwartung*, einen oft erlebten, oft perzipierten ſeeliſchen Vorgang gewohnheitsgemäß von einem andern ihm in der Erfahrung aſſoziierten Vorgang *gefolgt* zu ſehen. Die zeitliche Sukzeſſion der Erlebniſſe, ſo meint Hume, genügt, um ihren kauſalen Zuſammenhang zu fundieren, ſowie ihr Bei- und Nebeneinanderſein das Weſen der Dinglichkeit oder Subſtanzialität ausmacht. Beides aber läuft hinaus auf die Aſſoziationsgeſetze der Vorſtellungen und Vorſtellungsgruppen. — Eine *abſolute* Kauſalität außerhalb der pſychologiſchen Bedeutung kann es ſomit nicht geben und alle Bücher, die von ſolchen abſoluten Erkenntniſſen handeln und etwas anderes enthalten als Erfahrungstatſachen oder mathematiſche Beſtimmungen gehören ins Feuer. — Was hier aus Hume ſpricht, indem er das Reich des Logiſchen und ſeine Geſetze aus dem Unterſtrom pſychologiſcher Nötigungen auftauchen und erklärt ſein läßt, war ein unerhörtes Mißtrauen gegen die Kompetenz und Reinheit des *Denkens*, war der Unglaube des *Skeptikers* an der Möglichkeit einer über die menſchliche Empirie hinausragenden Erkenntnis. Und dieſer Skeptik ſtand nun der Dogmatismus des Zeitalters gegenüber, der an die Erkenntnis-

fähigkeit der Menſchenvernunft naiv glaubte. Beiden Richtungen aber ſuchte nun Kant genug zu tun, indem er weder an die Vernunft glaubt, noch an ihr zweifelt, ſondern ſie ſelbſt und ihre Grenzen zum Gegenſtand methodiſcher Unterſuchungen macht; alſo eine Theorie oder Kritik der Erkenntnis, eine „kritiziſtiſche“ Philoſophie jener ſkeptiſchen und dieſer dogmatiſchen entgegenſetzt. Nicht was über die Erfahrung hinausreicht, das Transzendente gilt es zu unterſuchen, ſondern was ihr zugrunde liegt, d. h. all die Formen und Vehikel, mittels deren der Menſch ſeine Erfahrungen vollzieht, kurz das „Transzendentale“. Nur ſo gelang es Kant gegenüber den Übergriffen der Pſychologie, das Reich logiſcher Prinzipien, Hypotheſen und Axiome, d. h. der notwendigen Vorausſetzungen der Erfahrung als Bereich der Selbſtändigkeit und Freiheit des Geiſtes reinlich abzugrenzen, — ein Bereich, von dem aus der Menſch der Natur ihre Geſetze vorſchreibt und aus ſich heraus den Zuſammenhang und die Orientierung über alle, äußere wie innere Erfahrung erſt erſchafft. Die gegebene Welt iſt ſomit ſein Werk, nicht ein Zwang, eine Nötigung unſerer Seele, auch nicht bloßer Reflex fordernder Wirklichkeiten, ſondern eine Tat; Geiſtesſchöpfung und Menſchenſetzung, von der aus kein Weg zu einer Welt von unſerer Denkorganiſation unabhängig zu denkender „Realitäten“ führt. — Damit aber war der radikale Dualismus geſchaffen, welcher Kants Philoſophie ihr innerſtes Leben gibt. Einerſeits iſt in ihr das All „Phänomen“, — phänomenale, empiriſche Erſcheinungswelt. Andererſeits aber reduplizieren die Normen und Kategorien, nach denen dies Phänomen zuſtande kommt, ſich noch einmal zu einer zweiten dahinterſtehenden intelligiblen, noologiſchen Welt. Und zwiſchen der erfahrenen und der erkannten Welt, zwiſchen „Phänomenon“ und „Noumenon“ iſt die Brücke zerriſſen. Kein Weg führt zu der abſoluten Eſſenz, in der gedachte und erfahrene Wirklichkeit ihren gemeinſamen Quell oder Abſchluß haben! Dieſen

Bruch der Kantischen Philosophie, diese in ihr aufgewiesene Unversöhnbarkeit zwischen der absoluten Realität auf der einen und der erfahrenen oder gedachten auf der andern Seite mußte der typische moderne Zweiseelenmensch Schopenhauer im Gesetze der eigenen Seele wiederfinden. In ihr zitterte nur die eine Frage, ob es nicht doch eine Flucht aus dieser Welt zum letzten Ansich, jenseits Denkbarkeit und Erfahrbarkeit geben möge?, ob nicht „Natur zuletzt sich doch ergründe"?, vielleicht auf einem neuen Wege, vielleicht noch durch ein letztes Hinterpförtchen, das Kant nicht entriegelt, nicht einmal gesehen hat! Denn wie auch die Welt an sich geartet sei, Eines wissen wir sicher: der Riß, der durch die Welt geht, muß auch über unser Herz führen, und was immer die Welt im Wesen sein mag, wir selbst sind und bleiben ein Stück von diesem Wesen. Und so werden wir ihm am nächsten kommen, wenn wir nicht mehr mit Vernunft und Erfahrung an der Welt studieren, forschen und tifteln, sondern gläubig groß in uns selbst tauchen, nur um zu fragen, was denn an Uns Letztes und Tiefstes sei. Und dies —, wenn auch nur symbolisch und im Bilde —, dürfte dem Kerne der Welt immerhin am nächsten stehen. . . . So entstand Schopenhauers System! Wir befinden uns, indem wir dies System durchwandern wollen, an der Stelle, wo es konzipiert und geschrieben wurde. Es ist wahrscheinlich, daß der sechsundzwanzigjährige Philosoph an den selben Stätten gestanden hat, wo wir jetzt seine Fußtapfen verfolgen, Fußtapfen eines Riesen im Schnee.

* * *

Blicken wir einen Augenblick auf das Gemälde, das wie ein Wahrzeichen über uns steht: Raphaels Sixtina.

Sie wissen, einst war ihr Zweck, eine Kapelle des heiligen Sixtus zu beschließen. — In der Kapelle zu Piacenza liegt das Volk auf den Knien. Papst Sixtus soll ihr Vermittler sein. Sie

wollen durch ihr Gebet Versöhnung und Gnade herabbeschwören. Wollen im Staube der Erhörung harren. Da reißt der Vorhang hinter der Galerie. Das Innerste der Himmel eröffnet sich. Madonna, vom Glauben herabgezogen, schwebt zur Erde, von lieblichen Engeln getragen. Sie trägt ein rotes Hemde und einen lichtblauen Mantel, darein sie ihr Kind hüllt. Auf goldbeglänzter Wolke ruhen ihre nackten Füße. Aber die Füße selber stehen im blauen Schatten. Ein Kunstmittel, das die Illusion des Getragenseins und Voranschwebens hervorbringt. Sie hält das Kind. Und rechts und links knieen ein alter Mann und eine selige Frau. Der alte kahle Mann in Brokat und Tiara, demütig, bekümmert, bittend, ist Gottes Statthalter auf Erden, Sixtus, der greise Papst. Er trägt die Gebete seiner Gemeinde vor die reine himmlische Königin. Aber das Weib läßt verzückt und verklärt ihr Auge über die Gemeinde zurückschweifen. Sie bringt die Gewähr der Erhörung. — Es läuft eine wundervolle Augenkurve vom Papst zur Madonna und zurück zur begnadeten Barbara: das emporgetragene und angenommene Gebet. Aber aller Augen (ein Meisterstück „monarchischer Gliederung“) konzentrieren sich im Augenleben des Kindes, denn auf dieses ist wiederum die ganze zarte Sorgfalt der angebeteten Mutter gerichtet. In dem Antlitz der Madonna liegt viel: großer Ernst, erstauntes Fragen, nicht mehr staunendes Entsetzen, erschauerndes Alleswissen und Allesbegreifen. „Ist das die Welt? — Ja! Euch bring ich ihn, damit ihr ihn quält und kreuzigt!“ — Es ist viel erstarrtes Weinen, lächelndes Weinen in diesem Gesicht. Auch die Raumverteilung, die Symmetrie des Vorhangs, das Gegengewicht der Hälften, das Emporsteigen der Barbara, das Zurtiefesinken des Papstes, die erregte Bewegung der Vorgänge im Kontrast zu der unerschütterlichen Hoheit und Ruhe im Antlitz der Wundervollen macht das Werk zum geschlossensten, vollkommensten Kunstwerk. Und so wie in Shakespeares Tragödie die Schellenkappe des Narren klingelt

mitten ins Erhabene, mildern die zwei reizenden ahnungslosen Putten, die der Madonna vorausflogen, die herbe Übergewalt der in Hoheit bedrückenden Erscheinung. — Nun aber das Auge des Kindes! Es ist nicht auszusagen, was in ihm schweigt. Hiervor hat Schopenhauer oft gestanden. Das Einsamkeit blickende, stolze Auge des verlassenen Grüblers — dieses scharfe und tiefe Auge, das beständig zu weinen scheint über das Tier, das den unteren Teil seines Gesichtes formte, hat wohl oft in diesen Augen ausgeruht. Auf sie beziehen sich die Verse, die er in sein Taschenbuch schrieb und die wir als Motto über die Pforte seines Systems setzen wollen, als Symbol für die Kulturaufgabe und Sendung, die es für unsere Tage zu vollenden sich berufen fühlt und für viele Menschen vollendet hat:

Sie trägt zur Welt ihn: und er schaut entsetzt
In ihrer Gräul chaotische Verwirrung,
In ihres Tobens wilde Raserei,
In ihres Treibens nie geheilte Torheit,
In ihrer Qualen nie gestillten Schmerz,
Entsetzt: doch strahlet Ruh und Zuversicht
Und Siegesglanz sein Aug', verkündigend
Schon der Erlösung ewige Gewißheit.

Zweites Kapitel.

Schopenhauer als Vollender Kants.

Οὐδεὶς ἀκαντίατος εἰσίτω.
Schopenhauer.

Als vor hundert Jahren an einem klaren, wolkenloſen Wintervormittage der achtzigjährige Kant verſchieden war, da trauerte jeder Mann und jedes Kind in Königsberg, aus deſſen Mauern der große Philoſoph nie herausgekommen iſt, gleich als wenn ein Schutzgott der Stadt verſunken wäre, und man erzählt, daß ein Soldat, der auf der Schmiedebrücke um die Mittagsſtunde ſtand, die Vorübergehenden auf ein blaſſes Wölkchen hingewieſen habe, das einſam im tiefen azurblauen Himmel ſchwebte, mit den gläubigen Worten: „Das iſt die Seele Kants, die zum Himmel will". So dichtet das Volk ſeine Mythen. — Wie die germaniſche Sage, als Siegfried gefallen iſt, die Natur in Trauer verſtummen, und Sonne, Mond und Sterne ſich verfinſtern läßt, wie um das Opferkreuz des Juden Jeſus ſich ein breiter Kranz tiefſinniger Symbole und Völkerlegenden ſchlang, ſo ſchien auch etwas Außergewöhnliches und Erſtaunliches geſchehen zu müſſen, in der Stunde, wo der größte Menſch aus deutſchem Blute aus dem Bereiche des Erſcheinungslebens ſchwand. Der größte Menſch aus deutſchem Blute! Denn in der beſcheidenen Republik der Heroen des Geiſtes, der ſchmalen Schar ſtarker Seelen, die einſam uud wie in einer

Fremde über die Erde gehen, um über die Köpfe der Generationen hinweg ſtumm ihre Hände zu verſchlingen, unter dieſer ſtillen Gemeinde repräſentiert Kant das deutſche Volk; und wie in der Nacht der Polarſtern feierlich ſtill am Himmel ſteht und wir von ihm aus über den Aſpekt der Sternenmaſſen uns orientieren, ſo iſt Kant der orientierende Pol unſeres Geiſteslebens, und keiner, der ſich ernſtlich mit den prinzipiellen Fragen einer Wiſſenſchaft beſchäftigen will, kommt um Kant herum, und die noch fortwirkenden Frageſtellungen, die er formulierte. Es hat indeſſen eines Jahrhunderts bedurft, ehe wir dieſes ganz begriffen. Zunächſt war es Schopenhauer und der wachſende volkstümliche Einfluß ſeiner Schriften, zumal der Parerga und Paralipomena, der auf das Studium Kants hindrängte und in uferlos ſchwärmender, vague bewegter Zeit die richtige Auslegung des Erkenntnistheoretikers, des Antimetaphyſikers anbahnte.

„Ich ſah Dir nach in Deinen blauen Himmel,
Im blauen Himmel dort verſchwand Dein Flug,
Ich blieb allein zurück in dem Gewimmel
Zum Troſte mir Dein Wort, zum Troſt Dein Buch,
Da ſuch ich mir die Öde zu beleben
Durch Deiner Worte geiſterfüllten Klang,
Sie ſind mir alle fremd, die mich umgeben,
Die Welt iſt öde und das Leben lang."

So fühlte ſich Schopenhauer in ſeiner Jugend mit gutem Recht als eigentlichen Thronerben und Vollender Kants, und wenn das „Zurück auf Kant" die Deviſe der zwei letzten Generationen wurde, mit dem man ſich aus dezidierter Rat- und Planloſigkeit der deutſchen Spekulation zu retten ſuchte, wenn man an philologiſcher Durcharbeitung und Exegeſe der ungemein vielſeitigen Schriften Kants und an der kritiſchen Ausſcheidung des ſehr reichlichen ſcholaſtiſch-theologiſchen und formaliſtiſchen Unkrauts, das überall zwiſchen den Granitquadern dieſes Syſtems wuchert,

zu positiver Arbeit zu genesen wußte, so war dies nicht das kleinste Verdienst der von Schopenhauer ausgehenden Wirkung. Der Weg von Hegels Encyklopädie, die alle Wissenschaften durchphantasiert bis zu Comtes Positivismus und Spencers Agnostik, die sie methodisch durcharbeiten und organisieren, führte durch eine Wüste, in der Schopenhauers Hauptwerk die einzige Oase war... Wunderliches Geschehen der Natur! — nachdem Generationen um Generationen einer Familie dahingegangen sind, die irgendwann von Schottland nach Ostpreußen verschlagen ward, vorübergegangen und dahingestorben in kleinlichen Sorgen und Nöten, als Kleinbürger, kleine Handwerker, Bedienten- oder Arbeiter-Proletariat, von keinen anderen Gedanken bewegt, als bestenfalls denen, die aus Bibel und pietistischen Volksbüchern in die Hütten der Armut kommen, da zeugen schließlich zwei schlichte Proletarier, der Sattler Johannes Kant und sein Weib, Regine Reuter, außer fünf anderen Kindern, deren keines die Mittelmäßigkeit und Gewöhnlichkeit irgendwie überragt, einen engbrüstigen, strophulösen Knaben mit großen, blauen, verträumten Augen, und dieser Knabe wird das Gefäß, in dem sich das Erbteil eines ganzen Volkes und die Erwerbungen und Anpassungen vieler Kulturjahrtausende sammeln, das Gefäß, in dem sich eine lange Entwickelung kondensiert; die Rechtfertigung seines Zeitalters. In all der schlichten Hoheit und Stärke seines Lebenslaufes, in der tiefen, selbstverständlichen Würde des sittlichen Gesetzes, das ihn leitet, lehrt er uns das Wunder und gibt uns Ehrfurcht vor dem Volke, aus dem heraus zwei ungelehrte einfache Menschen so viel sittliche Größe und Innigkeit, so viel Ernst und menschliche Güte zu erschaffen vermochten. Und als Kind des Volks, das ihn gezeugt und getragen hat, schlug sich der blutarme Theologiestudent schlecht und recht durch, mit Freitischen und Stipendien und all den kleinen Entbehrungen und Kränkungen der Unbemittelten, als Hauslehrer auf adligen Gütern und schließlich als Privatdozent, der beim Herannahen des Alters

auch Professor wird. Wir wissen nicht viel von seinem äußern Leben, keine Liebesgeschichte, kein Abenteuer, — ein rigoros ordentlicher, nüchterner Pedant, der peinlich nach Uhr und Hygiene sein Leben regelt und so minutiös genau um Zwölf den gewohnten Spaziergang unternimmt, daß die Leute in den Straßen, durch die der würdig bezopfte Herr Professor daher schreitet, die Taschenuhren nach seinem Erscheinen stellen. Nur in den bescheidenen Tafelfreuden mit seinen Freunden, dem Kaufmann Green, dem Bankdirektor Ruffmann und andern alten Hagestolzen und Biedermännern lebt noch ein dürftig Restchen Temperament und Sinnlichkeit, wie denn der primitivste und früheste Sinn, der Geschmackssinn, stets auch die Sinnlichkeit des Alters wird, — vielleicht weil (wie in der Ontogenese) auch die ältesten Erinnerungsspuren der Gattung sich am längsten wirksam und jung erhalten. So sieht Kant aus, der empirische Kant, der kgl. preußische Professor in Königsberg, welcher niemals aus den winkligen, verschnörkelten Gassen seiner Vaterstadt kam, niemals aus der kleinbürgerlich philiströsen Atemluft seiner Jugend und eigentlich auch niemals aus den winkligen Gassen der Wolffischen und Leibnizischen Schulphilosophie; Associationsmaschine, Stubengelehrter, Begriffskrüppel. — Und doch wie roh, wie äußerlich ist dieses Bild, wie wenig spiegelt es den intelligiblen Kant und seine tiefen Lebensfüllen gedanklichen Erlebens, wie wenig all das Starke, Liebenswerte, Naiv-Ansprechende dieser feinen und lauteren Seele, die uns aus den umfangreichen Bänden des Nachlasses in ihrer schlichten Schönheit, in großer und bewegter Stille mit Mienen eines kindlichen Weisen und einem ganz leisen Zuge überlegener Weltkenntnis und wohlwollender Moquerie entgegenschaut. Nur an den beruhigten Weisen des Altertums, Indiens und Griechenlands, an Buddha, Sokrates und Spinoza, nur an Stuart Mill oder Comte hat er seinesgleichen, aber er steht uns näher als all diese, denn in Größe und Mängeln war er deutsch, eine nordische

Entwicklung, ſehr ſchwer, langſam reifend, äußerlich herb und nur lange werbender Liebe zugänglich, vielleicht als Menſch weniger groß als ſeine Gedanken und, wie es ſo häufig ergeht, von der Wucht und Strenge ſeiner eigenen Gedanken ſchließlich erdrückt.

Das Jahr 1769 ſcheint in ſeiner Entwickelung entſcheidend geweſen zu ſein, denn in ihm finden wir den erſten Keim zum Hauptſtück ſeines Lebenswerkes, zur Kritik der reinen Vernunft und ihrer neuen Entdeckung des „Apriori". Aber erſt zwölf Jahre ſpäter, als 57jähriger Mann tritt Kant mit dem Buch an die Öffentlichkeit, von dem er ſagt, daß er zwölf Jahre daran gedacht und zehn Wochen geſchrieben habe. Als ſchriftſtelleriſche ſtiliſtiſche Leiſtung blieb dieſes Werk unvollkommen, denn wie ſeine ſpäte, mühſam ſchaffende Natur ſich ſchwer ausſpricht, ſo iſt ſein Periodenſtil ſchwerblütig, voll kargen Ringens, überall Spuren der Handwerksarbeit zeigend und gleichſam hinter den Gedanken herkeuchend. Und zwar iſt es nicht das Abſtrakt-Theoretiſche, nicht der Hang zu arithmetiſch-architektoniſchen Gliederungen, nicht einmal die Überlaſtung mit oft entbehrlichen Fremdwörtern, was den kantiſchen Gedankenſtil brüchig und disäſthetiſch macht, ſondern im Gegenteil eine gewiſſe Neigung zu ſogenannt „ſchöner" Diktion und pathetiſcher Einflechtung, die ſeinem Denken nicht liegt und faſt immer einem Erdenreſte metaphyſiſch-religiöſer Bedürftigkeiten zukommt, der ſeinem Menſchentume die letzte, heroiſche Vollendung verſagt. Und doch bargen ſich in der harten Schale dieſes Buches die tiefſten Erkenntniſſe, die die Menſchheit ſeit den Tagen der Griechen fand, und zum erſten Male wird an Stelle des Glaubens an die Allmacht der Vernunft, wie an Stelle ihres Bezweifelns die ſachwiſſenſchaftliche Frage geſetzt nach den Grenzen des Vermögens, nach Formen und Beſtimmungen des menſchlichen Erkennens, alſo eine Kritik des Denkens, mit der Kant für die ſeeliſche Welt dasſelbe tat, was Ariſtarch und Copernikus für die Welt der Phyſik leiſteten.

Worin beſtand nun dieſe Kantiſche Tat, die man als das „Copernikaniſche Prinzip“ der geiſtigen Welt bezeichnet hat? — So wie einſt die Erde aus dem Mittelpunkt der Welt geriſſen und als *einer* unter zahlloſen Geſtirnen am Himmel *entdeckt* wurde, ſo wird nun der *Menſch*, die Blüte der Erde, wieder zum Herren, ja zum Schöpfer des Kosmos eingeſetzt, deſſen Vernunft der Natur ihre Geſetze vorſchreibt und alle Natur ſich allmählich *unterwirft*. Was Renaiſſance und Altertum anbahnten, kommt ſomit in Kant zur Vollendung: Die *Entdeckung des Menſchen*, und oft iſt uns beim Durchblättern dieſer nüchternen Vernunftkritik, als ſchlügen daraus die gewaltigen Chöre des Sophokles uns entgegen:

Vieles iſt herrlich, nichts aber
Iſt herrlicher, als der Menſch.

Denn neben die überwältigende Majeſtät des geſtirnten Himmels mit Milchſtraßen und Sonnen tritt nun als gleichberechtigt, ja als ſchöpferiſch und *geſtaltend* gegenüber allen Phänomenen der ſenſiblen Welt das ordnende Bewußtſein und das ſchlichte ſittliche „Du ſollſt“ der engen Menſchenſeele. — Wir finden in Kants Entwicklung ſomit den gleichen Weg, den auch das Menſchengeſchlecht als Ganzes zurückzulegen hat. Beim Allerfernſten und Unerreichbaren fangen wir an, bei Sternen, Sonnen und Milchſtraßen, Weltnebeln und Planeten. Auch Kant ſchreibt zunächſt eine „Naturgeſchichte des Himmels“, in der er den Entwickelungsgedanken in die Aſtronomie trägt und die heute verlaſſene Hypotheſe aufſtellt, die man als Kant-Laplaceſche Theorie bezeichnet. Das entſpricht dem Jugendſtadium des Menſchengeiſtes. Wir alle haben in Entwickelungsjahren uns mit nichts ſo ſehr beſchäftigt, ſind durch nichts lebhafter angezogen worden, als durch die Ferne und das Fernſte, die Geſtirne am Himmel, den Gedanken an ihre Unerreichbarkeit und die Frage, ob wohl auch auf ihnen Leben wirke und uns ähnliche Geſchöpfe wandeln mögen. Und auch

uns hat wohl der Schwindel vor dem Unermeßlichen gepackt, das Bewußtsein der vollständigen Gleichgültigkeit und Zwecklosigkeit eines jeden Menschenlebens. Denn schließlich ist nur die Jugend stark genug, um unter dem Aspekt der Unendlichkeit leben und dauernd diese Gedanken an Tod und Hinfälligkeit des Einzelwesens festhalten zu können, denn in Wahrheit fühlt sie sich ja als Mittelpunkt und künftigen Beherrscher der Welt, vor dem noch tausend ungebrochne Ideale und Möglichkeiten einherschweben. Aber wenn wir milder und müder werden, dann fühlen wir unsere Person nicht mehr als Zentrum der Dinge und haben uns zu oft die Stirne blutig geschlagen und viele Enttäuschungen, Irrtümer und Reibungen eingetauscht gegen die Erkenntnis unsrer Grenze. Wir fühlen uns nun verantwortlich für die andern, und die Sterne steigen auf die Erde herab. Je mehr wir an Willkür, Selbstgefühl, Selbstüberhebung dabei einbüßen und Objekte und objektive Zwecke unser Leben zu beherrschen beginnen, um so mehr finden wir andererseits einen Trost darin, daß wir im Grunde Kosmos und Unendlichkeit aus uns selber schufen. Und nun tritt nicht mehr das Fernste, sondern das Erreichbare und Nächste in den Blickpunkt der Aufmerksamkeit. Dies ist das Mannesalter der Philosophie, wo alles Metaphysische und Religiöse, das einerseits Gegenstand und Schöpfung noch überschüssiger und luxuriierender Jugendlichkeit ist, andererseits auch wieder psychologisches Symptom und Notausgang der zweiten Jugend, nämlich des absterbenden Alters, das nach Krücken und Ruhepolstern verlangt, — wo alles Transzendente in den Hintergrund tritt gegenüber den unmittelbaren Bedürftigkeiten und Interessen des Lebens und unseren Pflichten gegen dies Zunächstgegebene. Und dieser Kant, der Kant des philosophischen Mannesalters, der kritische Wissenschaftler, nicht der junge Dogmatiker oder greise Metaphysiker hat uns hier zu beschäftigen.

Die Resultate seiner Erkenntnistheorie oder Transcendentalphilosophie (man versteht unter transcendent das, was über menschliches Erkennen hinausragt, unter transcendental diejenigen Formen, die unserm Erkennen zu Grunde liegen), — die Resultate seiner „Transcendentalphilosophie" also, hat Kant später noch einmal in einer kurzen Schrift zusammengefaßt, welche er Prolegomena, d. h. Vorrede nannte; und da es uns hier nur um Kants Früchte zu tun ist, nicht um den mühseligen Weg, auf dem sie gesät und geerntet sind, so werden wir uns bei unserer kurzen synoptischen und kritischen Reproduktion besser an diese Prolegomena halten. — Die Untersuchung der menschlichen Erkenntnisquelle, der Vernunft, konnte nur dann angeregt und ausgelöst werden, wenn in der Praxis des Denkens die Vernunft zuweilen zu Resultaten kommt, mit denen sie sich selber widerspricht. Solche unvermeidbare letzte Widersprüche nennt man Urwidersprüche oder Antinomieen. — Wenn z. B. die Vernunft behauptet, „die Welt muß einmal ihren Anfang genommen haben", so kann sie mit ganz ebenso unwiderleglichen Beweisen auch das Gegenteil dartun: „Die Welt hat keinen Anfang, sondern ist in der Zeit unendlich". Nimmt man nämlich an, die Welt habe der Zeit nach keinen Anfang, so wäre in eben diesem Momente, in dem ich zu Ihnen rede, demnach eine unendliche Reihe aufeinander folgender Weltzustände verflossen. Nun besteht aber die Unendlichkeit einer Reihe darin, daß sie niemals vollendet sein kann. Ich begrenze sie aber mit eben diesem Augenblicke, also kann keine unendliche Zeitreihe verflossen sein, oder die Welt muß einen Anfang haben. — Nehmen wir nun aber an, sie habe einen Anfang! — Da dem Anfange einer Existenz eine Zeit vorangehen muß, in welcher das, was anfängt, noch nicht existiert hat, so muß, ehe die Welt anfing, eine leere Zeit gewesen sein. In einer leeren Zeit aber kann nichts geschehen: Die Welt muß also schon dagewesen sein, sie kann also keinen Anfang haben. Sie sehen, daß wir zu keinem

Reſultate kommen. Eine unendliche Reihe von Veränderungen können wir wohl denken, aber niemals vorſtellen, denn unſere Vorſtellung oder Erfahrung hat es immer mit einer endlichen Anzahl oder doch mit unendlichen Endlichkeiten zu tun und eine abſolvierbare Unendlichkeit ergibt für ſie einen Widerſpruch. Andererſeits aber findet unſer Gedanke auch bei der weiteſten Endlichkeit kein Genüge und fordert die Hinzunahme immer neuer Endlichkeiten. Die Frage nach dem Anfange der Welt muß ſomit unentſchieden bleiben. — Solcher ſich widerſprechender Erkenntniſſe oder „Ur-Widerſprüche“ gibt es nun mehrere: Die Fragen, ob das menſchliche Sein frei oder abhängig ſei, ob der Raum endlich oder unendlich ſei, ob es Atome gäbe oder nicht, — ſie führen zu ſolchen Urwiderſprüchen, und dieſe bringen Kant auf die Idee, daß die menſchliche Erkenntnis mit dergleichen Behauptungen ihr Vermögen überſchreite. Deshalb unterſucht nun Kant das Erkenntnisvermögen und zwar von ſeinen Wurzeln an.

Wenn wir bedenken, daß alles Erkennen im Vergleichen und Verknüpfen, das heißt im Aufeinanderbeziehen oder Voneinanderſcheiden unſerer Vorſtellungen beſteht, ſo ſehen wir leicht ein, daß unſere Erkenntnis in Sätzen oder, logiſch geſprochen, in Urteilen niedergelegt werden müſſe (womit ich meinerſeits übrigens nicht ſagen will, daß jeder „Satz“ ein Urteil enthalte, noch daß ein Urteil, wie die formale Logik lehrt, ein Satz ſei). Aber es iſt umgekehrt durchaus nicht der Fall, daß jedes Urteil immer zu einer Erkenntnis führt. Fälle ich z. B. das Urteil: „alle Körper ſind ausgedehnt“, ſo ſagt es mir nichts Neues, denn einen Körper, der nicht ausgedehnt wäre, kann ich mir nicht denken. Solche Urteile ſagen im Prädikat nur, was im Subjekt ſchon enthalten iſt, ſie erklären nur den Subjektsbegriff, und Kant nennt ſie daher Erklärungsurteile. Wenn ich dagegen urteile: „alle Körper ſind ſchwer“, ſo fügt das Prädikat (wenigſtens nach Kants Meinung),

noch etwas Neues zum Subjekt hinzu; aus dem Begriff des Körpers kann ich noch nicht entnehmen, daß er schwer ist, vielmehr lehrt uns das erst die Erfahrung; solche Urteile nennt Kant Erweiterungsurteile. Das Element der Erkenntnis sind also die Erweiterungsurteile, und mit ihrer Untersuchung fällt die Untersuchung des Erkenntnisvermögens zusammen.

Untersuchen wir zunächst die Quellen, aus welchen unsere Erkenntnisse kommen, so sehen wir, daß es nur zweie gibt. Da sind zunächst die Sinnesreize, Kant nennt diese Quelle die Erfahrung. Wenn ich z. B. erkenne, daß ein Veilchen duftet, so ist dazu ein Erweiterungsurteil nötig, denn das Duften liegt noch nicht im Begriff aller Veilchen. Das Veilchen und der Duft können ferner nur durch Sinnesreize, sonst auf keine Weise gegeben sein. Kant nennt Erweiterungsurteile aus dieser Quelle, der Erfahrung, nachträgliche Urteile. Diese Erweiterungsurteile „von nach hinein" oder „aposteriori" sind unbegrenzt, sie habe keine allgemeine, sondern eine bezügliche oder vergleichsweise [komparative] Gültigkeit. Schon das nächste Veilchen, das mein Auge reizt, kann vielleicht nicht duften. Nun ist wohl klar, daß man durch solche Erfahrungsurteile das Erkenntnisvermögen niemals überschreiten kann. Man hat es ja an der Hand, solche Erfahrungsurteile durch den Augenschein zu prüfen. Die Überschreitung des Erkenntnisvermögens kann also nur durch Urteile aus der zweiten Erkenntnisquelle erfolgen. Diese schöpft ihre Objekte nicht aus den Sinnesreizen. Wenn ich z. B. erkenne, daß die Summe der Winkel eines Dreiecks gleich zwei Rechten ist, so ist dies Urteil zunächst erweiternd, denn im Begriff der Winkelsumme eines Dreiecks liegt noch nichts von zwei Rechten, vielmehr muß diese Beziehung erst durch Anschauung festgestellt werden, und diese Anschauung ist mir nicht durch Sinnesreize gegeben; im Gegenteil, wenn ich mit dem Winkelmesser die drei Winkel eines Dreiecks ausmesse, so erhalte ich der Messungsfehler halber, meist weniger oder mehr als zwei Rechte. Kant

nennt nun ſolche Erkenntniſſe *von vor hinein* gültige Urteile, oder Urteile „apriori“. Unſer Urteil von vorhin über den Anfang der Welt iſt auch erweiternd und auch apriori gültig, denn im Begriff der Welt liegt noch nicht der des Anfangs, und ferner kann der Anfang der Welt nicht durch Sinnesreize gegeben werden. Nun könnten Sie wohl meinen, es könne allen Erweiterungsurteilen apriori ebenſo widerſprochen werden, wie es bei dieſem der Fall war, aber da würden Sie irren. Gerade unſer zweites Erweiterungsurteil von der Summe der Winkel im Dreieck hat eine Sicherheit und eine Allgemeinheit, der niemals widerſprochen werden *kann*. Iſt es möglich, daß ein Dreieck mehr oder weniger als zwei Rechte haben kann? Nein, das weiß ich eben von vorhinein; jedes Dreieck, das mir jemals begegnet, wird dieſem Urteil entſprechen *müſſen*. Wir ſehen alſo, es gibt *zweierlei* erweiternde Urteile, ſolche welche falſch ſind, und ſolche, welche unbedingt wahr ſind. Die Grenze des menſchlichen Erkenntnisvermögens, die durch jene ſich widerſprechenden Urteile überſchritten wird, muß alſo zwiſchen dieſen beiden Arten von Urteilen liegen. Aber wir geben uns mit der Feſtſetzung dieſer Grenze nicht zufrieden, wir haben das Recht zu fragen, warum wir denn hier eigentlich die Grenze *anerkennen* ſollen?

Betrachten wir zunächſt die Wiſſenſchaften mit von vorhinein gültigen Erweiterungsurteilen, in denen die Vernunft ihrer Sache *ſicher* iſt; wenn wir finden können, warum die Vernunft hier ganz ſicher geht, ſo werden wir auch wiſſen, warum ſie es bei der andern Sorte erweiternder Urteile nicht tut. — Es gibt nur zwei Wiſſenſchaften, in denen die Vernunft ganz *ſichere* Erweiterungsurteile apriori fällt: die reine Mathematik und die abſtrakte Naturwiſſenſchaft. Daß die reine Mathematik ganz ſichere Urteile enthält, haben wir oben an dem Beiſpiele von der Summe der Winkel geſehen, aber auch die reine Naturwiſſenſchaft kennt

ſolche unwiderleglichen Urteile. Sie ſtützt ſich z. B. auf das Urteil: „alles, was geſchieht, hat eine Urſache“. Es iſt erweiternd, denn der Begriff der Urſache iſt in dem des Geſchehens noch nicht gegeben, es gilt apriori, denn wir können uns kein Geſchehen denken, das urſachlos wäre. Oder wir ſprechen etwa das Urteil aus: „in jeder Geſchehensfolge muß ein Träger ſtatuiert werden, an welchem die Geſchehensfolge abläuft“ (es iſt das Urteil, das die Naturwiſſenſchaft „Geſetz der Erhaltung der Energie“ nennt), ſo iſt dieſes Urteil einerſeits erweiternd, andererſeits aprioriſch. Es gibt aber noch eine dritte Wiſſenſchaft, in welcher die Vernunft mit Erweiterungsurteilen apriori operiert, die Metaphyſik, aber hier iſt ſie, wie wir an dem Beiſpiel vom Anfang der Welt ſahen, ihrer Sache niemals ſicher. Unſere Unterſuchung des Erkenntnisvermögens ſpitzt ſich alſo zu den Fragen zu: Wie iſt reine Mathematik möglich? Wie iſt reine Naturwiſſenſchaft möglich? Warum iſt Metaphyſik nicht möglich?

Beginnen wir mit der Frage: Wie iſt Mathematik möglich? Denn da die Mathematik dadurch gekennzeichnet iſt, daß ſie ihre Begriffe in der Anſchauung darſtellen muß, und da die Anſchauung die Grundlage aller Erkenntnis iſt, ſo betrachten wir die Mathematik, die Wiſſenſchaft der konkreten Köpfe, mit Recht zu allererſt. Die Anſchauung, in der die Mathematik arbeitet, ſoll, wie unſer Beiſpiel von der Winkelſumme im Dreieck zeigte, von Sinnesreizen unabhängig ſein. Wie iſt das möglich? — Wenn man indeſſen bedenkt, daß alle Sinnesreize außer uns, daß die objektiven Korrelate unſerer Empfindungen von der Phyſik dargetan werden als Erregungen, Schwingungen einer hypothetiſchen Unterlage, einer „Materie“, welche unſere Sinnesnerven treffen, — (der tiefſtwahrnehmbare Ton, das Subkontra-C, beſteht aus etwa ſechzehn Schwingungen in der Sekunde, die Farbe „Rot“ aus Ätherwellen von zirka ſiebenhundert Millionſtel Millimeter Wellenlänge in der

Sekunde u. ſ. w.), wenn wir dieſe höchſt wunderlichen, fantaſtiſchen, objektiven Korrelate all unſerer ſinnlichen Empfindungen betrachten, ſo werden wir nicht begreifen können, wie denn dieſes Tauſenderlei *verſchiedener* Bewegungen die *einheitliche* Anſchauung ergeben könne, wenn nicht im Menſchen etwas, was *nicht* Sinnesreiz iſt, da wäre, etwas, was dieſes Durcheinander von Sinnesreizen formte und ordnete. Dieſes Ordnen, Zuſammenbinden, Rhythmiſieren geſchieht nun durch Raum und Zeit. Raum ordnet die Reize in ein äußerliches Nebeneinander, Zeit in ein relativ inneres Nacheinander. Nur in Verbindung mit Raum und Zeit alſo können uns Reize bewußt, können ſie Anſchauung werden; oder mit anderen Worten, Raum und Zeit gehen den Reizen *voraus*; ſie ſind die objektiven Bedingungen oder *Formen* der Anſchauung, ſind ſozuſagen unablegbare „Brillengläſer", welche die auffaſſende Tätigkeit mit ſich herumträgt, oder „Fangnetze", welche die erfahrende Tätigkeit aufſtellt und dem überwirft, was in die Erfahrung eingeht. Die Tätigkeit, Reize in Anſchauungen zu verwandeln, nennt Kant *Sinnlichkeit*. Weil die Bedingungen der Sinnlichkeit nur im Subjekte liegen, begreifen wir ihre unbedingte Gültigkeit. Die Reize können dieſen Formen niemals widerſprechen, weil dieſe nur dazu da ſind, die Reize zu ordnen, und in ihnen ſelbſt kann auch kein Widerſpruch ſein, weil es nur *einen* Raum und *eine* Zeit gibt. Wir können alſo von jedem Reize, den wir je apperzipieren werden, apriori ſagen, daß er in Raum und Zeit gegeben ſein muß. Die Mathematik, das Meſſen und Zählen, bezieht ſich nur auf dieſe Formen Raum und Zeit, und daher ihre Sicherheit und Allgemeingültigkeit, ſie behandelt keine Reize, ſondern nur die Formen, in denen der Menſch alle Reize verarbeitet und gleichſam katalogiſiert. . . . Aus dieſen Betrachtungen können wir nun zwei wichtige Schlüſſe ziehen. Erſtens: Die „Dinge", welche unſere Sinne reizen, bleiben uns unbekannt, wir kennen bloß die Art, *wie* ſie uns reizen, wie ſie

uns erſcheinen. Und wie Raum und Zeit allen Anſchauungen, welche ich nur je gewinnen kann, unverlierbar anhaften, als die Formen alles menſchlichen Anſchauens, ſo iſt die Annahme von „Dingen“ außer mir als „Urſache“ meiner Empfindungen nur ein unverlierbarer Zwangsmodus menſchlichen Erfahrens. Zweitens: Raum und Zeit dürfen nur in Bezug auf Sinnesreize angewandt werden, denn beide ſind nur da, um Sinnesreize zu ordnen. Mit einem andern Gebrauch, alſo einem abſoluten Raum oder abſoluter Zeit, überſchreitet die Erkenntnis ihr Vermögen. Wir haben alſo gelernt, daß die Formen, in denen wir die Welt wahrnehmen und die freilich auch nur künſtlich vom Wahrnehmungsinhalt abgelöſt werden, an uns ſelber haften, daß ſie zwar nicht aus Erfahrung gewonnen ſein können, aber nur in Bezug auf Erfahrung Gültigkeit haben. Die reine Mathematik hat uns alſo zwei Formelemente unſeres Weltbildes kennen gelehrt, Raum und Zeit.

Wenden wir uns nun der zweiten Frage zu: Wie iſt reine Naturwiſſenſchaft möglich? Da wir ſchon wiſſen, daß wir nicht die Dinge an ſich ſelbſt, ſondern nur ihre Erſcheinungsweiſe kennen, ſo iſt es klar, daß wir unter dem viel gemißbrauchten Begriff „Natur“ nur den Inbegriff aller uns bekannten Erſcheinungen, aller Erfahrungstatſachen verſtehen können. Naturwiſſenſchaft iſt darum die Geſetzmäßigkeit aller Erfahrung, und „reine Naturwiſſenſchaft“ ſoll nun notwendige und von der Erfahrung unabhängige Geſetzmäßigkeit ſein. — Wie iſt das möglich? Betrachten wir zunächſt den Gang, welcher bei der geſetzmäßigen Bearbeitung der Erſcheinungen ſtatthat. Wie wir zu Anſchauungen kommen, wiſſen wir bereits, wir brauchen alſo nur noch zu beobachten, wie dieſe Anſchauungen weiter verarbeitet werden, denn was auf der unteren Stufe als Rohſtoff oder Halbfabrikat der Erkenntnis gewonnen wurde, iſt auf einer höheren Stufe „in der zweiten Etage

des Erkenntnisprozesses" wieder Material zu neuer Produktion. Die Psychologie lehrt uns, daß aus Reizen — Empfindungen, Wahrnehmungen, Anschauungen, Begriffe und schließlich Ideen werden. Die Anschauungen müssen also jedenfalls zunächst zu Begriffen verarbeitet werden. Kant gibt hierfür folgendes Beispiel: Wenn mir die Anschauungen Stein, Sonnenschein und Wärme gegeben sind, so komme ich zu folgender Wahrnehmung: Wenn die Sonne den Stein bescheint, so wird er warm. Diese Erfahrung mache zunächst nur ich; ich verlange von diesem Urteile noch keine Notwendigkeit; ich verlange deshalb auch nicht, daß jedermann dieses Urteil anerkennen müsse. Solche Urteile nennt Kant Wahrnehmungsurteile, sie gehen über die Anschauung nicht hinaus. Wenn ich nun aber sage: „Die Sonne erwärmt den Stein", so will ich damit keineswegs eine einmalige, nur für mich gültige Wahrnehmung fixieren, sondern ich verlange, daß jeder dieses Urteil anerkennt. Ich lege dem Urteil Allgemeingültigkeit bei. Ein solches Urteil nennt Kant ein Erfahrungsurteil. Sie sehen, daß den Erfahrungsurteilen immer Wahrnehmungsurteile, immer Anschauungen vorangehen müssen; aber damit das Wahrnehmungsurteil zu einem Erfahrungsurteil werde, muß noch etwas hinzukommen, was ihm Allgemeingültigkeit gibt. Dieses Etwas ist die Kausalität, der Begriff von Ursache und Folge. Ich erkläre nämlich durch mein Urteil, daß der Sonnenschein die Ursache der Erwärmung des Steines sei. So wie Raum und Zeit nur Formen für die Verarbeitung der Sinnesreize sind, so ist die Kausalität die Form, das Mannigfaltige der gegebenen Anschauungen in Begriffe zu ordnen. Die Kausalität ist nicht in der Natur, in der Erfahrung, sondern sie ist in uns, sie ist eine Bedingung meiner Erkenntnis, und weil sie nur in mir ist, weil ich sie unveräußerlich mit mir herumtrage, darum hat sie unbedingte Gültigkeit. Solcher Verknüpfungsformen unserer Anschauungen, solcher „reinen Begriffe", findet Kant zwölf, soviel

als es logiſche Begriffsverhältniſſe gibt. Aber ſie alle zu verfolgen, kann hier um ſo weniger unſere Aufgabe ſein, als ihre Auffindung (die transzendentale Analytik) wohl der ſchwächſte Teil von Kants Erkenntniskritik iſt; es genügt uns, gezeigt zu haben, wie reine Naturwiſſenſchaft möglich iſt, nämlich dadurch, daß ſie in Begriffen arbeitet, welche nur die Form für die Verknüpfung von Anſchauungen zu Begriffen ſind. Die Verarbeitung der Sinnesreize zu Anſchauungen haben wir der Sinnlichkeit zugeſchrieben, die Verarbeitung der Anſchauungen zu Begriffen ſchieben wir dem Verſtande zu. Wie die Sinnlichkeit und ihre Formen nur da ſind, um auf Sinnesreize angewendet zu werden, ſo iſt der Verſtand nur dazu da, um auf Anſchauungen oder (in der Mathematik) auf die Formen der Anſchauung angewendet zu werden, und die Maße, mit denen der Verſtand das vollbringt, die ſogenannten Formen oder Kategorien des Verſtandes, haben Allgemeingültigkeit und Verbindlichkeit, weil ſie nicht aus der Erfahrung, ſondern nur aus dem menſchlichen Verſtande fließen, weil der Verſtand ſeine aprioriſchen Geſetze nicht aus der Natur ſchöpft, ſondern ſie ihr vorſchreibt.

Wir haben nun verſtehen gelernt, warum die Erweiterungsurteile der Mathematik und der reinen Naturwiſſenſchaft bedingungsloſe Gültigkeit haben, wir müſſen nun noch zum Schluß die dritte Frage beantworten, warum diejenigen der Metaphyſik keine Gültigkeit haben. — Man überzeugt ſich leicht, daß die Gegenſtände der Metaphyſik niemals in der Erfahrung gegeben werden können. Gott, die Unſterblichkeit oder Freiheit der Seele, der Anfang der Welt und dergleichen können in der Erfahrung niemals gegeben ſein. Die Metaphyſik ſteht alſo mit ihren Gegenſtänden außerhalb der Erfahrung. Wie aber kommt ſie dazu? Wie der Verſtand die ſinnlichen Anſchauungen durch Urteile in Begriffe vereint, ſo ordnet die Vernunft, in der dritten Etage des Er-

kenntnisprozesses durch Schlüsse die Begriffe des Verstandes in eine kleine Anzahl letzter Prinzipien; sie sucht die Prinzipien immer mehr zu verengern, um nach und nach ihre höchste Einheit herzustellen. Wie dem Verstande Kategorien eigen waren, welche die Anschauungen ordneten, so besitzt auch die Vernunft bestimmte Vehikel, um ihrerseits wieder die Verstandesbegriffe zu ordnen. Diese Formen der Vernunft nennt Kant Ideen, es sind notwendige Begriffe, Postulate, die in keiner Erfahrung gegeben werden können, und zwar nimmt Kant ihrer so viele an, als es Schlußformen gibt, nämlich drei: die Idee eines vollständigen Subjekts oder die Seele, die Idee einer vollständigen Reihe oder die Natur, die Idee einer vollständigen Einheit von Seele und Natur oder Gott. Diese Ideen ermöglichen die Systematisierung und Vervollständigung des Verstandesgebrauches im Zusammenhange der Erfahrung. Sie setzten aus dem Ruhe- und Grenzbedürfnis des menschlichen Herzens, dem jeden architektonischen Abschluß doch immer neu einreißendem und ruhelos forttreibendem Erkennen ein provisorisches, das Lebendige schützendes Notdach auf, bis dieses unsere Ruhe garantierende Notdach wieder abgebrochen wird und das Bewußtsein, dieser ewige Nomade, für einen neuen Wandertag seine nur im Tode endende Laufbahn fortsetzt. Da in der Erfahrung selbst niemals ein Abschluß, eine Vollständigkeit gegeben sein kann, so baut sich die Vernunft ihr Scheingebäude, welches die Erfahrung abgrenzt und dadurch einschränkt. Es begleitet unser Denken so, wie wir den Horizont überall, wohin wir sehen, mit uns herumtragen, aber wenn wir uns dem Horizonte nähern wollen, so weicht er ins Unendliche zurück und enthüllt sich als eine durch die Unvollständigkeit unseres Erfahrungsapparates bedingte, nur zu unserer Begrenzung und Beruhigung taugliche, notwendige Täuschung. Damit hätten wir im wesentlichen das Resultat von Kants Inventaraufnahme der menschlichen Erkenntnis kennen gelernt. Es bleibt vielleicht

nur noch zu bemerken nötig, daß die Anſchauungsformen, welche die ſinnlichen Reize ordnen, alſo Raum und Zeit, die Verknüpfungsformen des Verſtandes, welche die Anſchauungen zu Begriffen verbinden, alſo z. B. die Kauſalität und endlich die letzten Ideen der Vernunft, welche dem immer noch anwachſenden Gebäude des Verſtandes ein proviſoriſches Dach aufſetzen, alſo Seele, Welt, Gott, — Formen, die alleſamt eine höhere Zuſammenfaſſung und Vereinheitlichung der Erfahrungen anſtreben, — nur ein analytiſcher Ausdruck für die Einfachheit und Erhaltung des menſchlichen Bewußtſeins ſind. Es iſt *ein* Raum, *eine* Zeit, *eine* Erfahrung, weil die Einheitsfunktion des Bewußtſeins die Kontinuität und Verbindung aller ſeiner Inhalte garantieren muß, und es bleibt für die Apodiktizität erkenntnisformaler Zwangsnormen gleichgültig, ob wir dieſe Inhalte als *außer* uns befundene phyſikaliſche oder als *in* uns beobachtete pſychologiſche Tatſachen zu bezeichnen haben, oder ob endlich das Bewußtſein ſein *Erkennen* und die Geſetze ſeines Erkennens *ſelber* zum Gegenſtande der Betrachtung erhebt. —

Der weſentliche Geſichtspunkt, der unſere erkenntnistheoretiſchen Gedankengänge leitete, war wohl dieſer: man kann von allem menſchlichen Erfahren und Vorſtellen beſtimmte Formelemente ablöſen, welche dem menſchlichen Bewußtſein als ſolchem anhaften, und alles, was in das Bewußtſein fällt, formen und geſtalten müſſen, und zwar ſprechen wir die Dinglichkeit, Subſtanzialität oder Identität einerſeits, die Bewegung oder Veränderung, unter ihren drei Perzeptionsformen Raum, Zeit und Kauſalität andererſeits als ökonomiſche Kategorien des geſamten Weltbildes an. Wir ſind mit dieſer Zuſammenſtellung freilich von Kants eigener Meinung abgewichen; indeſſen befinden wir uns mit dieſer, wie mit Kants Faſſung gleicherweiſe, dem bekannten Einwande gegenüber, daß es ſolche „Aprioritäten“ des

menſchlichen Erkennens, die wohl nur letzte Ausläufer des alten Aberglaubens an eingeborene Ideen, ſubſtanziale Formen und angeborene Begriffe ſeien, gar nicht gäbe; vielmehr ſei dies alles auf geiſtgeſchichtlichem, pſychogenetiſchem Wege „allmählich“ entſtanden und das, was für das heutige Kulturindividuum apriori daſtehe, könne doch für ſeine Vorfahren aposteriori *erworben* ſein, kurz, die Urteile der Mitwelt ſeien Vorurteile der Nachwelt. Jenes Lokalzeichen unſerer Vorſtellungsfolgen, das wir logiſch als Reflex außer uns gegebener Dinglichkeit oder Exiſtenz anſprechen und das doch in Wahrheit nicht, wie Kant meint, *Signal* einer abſoluten Exiſtenz, ſondern eben die Gegebenheit *ſelber* iſt, oder — jenes ethiſche Begleitgefühl des Sollens, welches beſtimmte Tätigkeitsgruppen vor andern *auswählt* und das ebenſo jenſeits aller *beſtimmten* Inhalte ſteht, wie das pſychologiſche Gefühl der Exiſtenz jenſeits aller beſtimmbaren Subſtanzen, — eben dieſe und andere pſychologiſche Formelemente unſeres Weltbildes, welchen Kant noch in metaphyſiſcher Weiſe einen ontologiſchen Inhalt erſchlichen hat, — ſie können, ſo ſagt man, für den modernen Forſcher nur gelten als notwendige Extrakte der menſchlichen *Entwickelungsgeſchichte*, welche das Individuum ins Unendliche zurück in die Geſchichte des Kosmos verflechten. All ſolche Bemühungen nun, die *Entwickelung* für uns aprioriſcher Erkenntnisformen zu erforſchen, achte ich durchaus nicht gering, aber dort, wo ſie ſich gegen Kants Vernunftkritik zu kehren glauben, wie zumal in den Werken großer moderner Biologen und Naturforſcher (ich denke beſonders an die temperamentvollen Sackgaſſen, in die ſich Ernſt Häckel zu verrennen pflegt), da deuten ſie nur auf Mißverſtehen der Erkenntnistheorie, denn, wie in der Phyſik, Statik und Dynamik zwei getrennte, nicht kollidierende Wiſſenſchaften ſind, ſo iſt die Erkenntnistheorie als *ſtatiſche Ätiologie des menſchlichen Denkens* nicht durch den heute noch viel gemißbrauchten Entwickelungsgedanken zu widerlegen, ſchon darum nicht,

weil man die Kategorien, deren „Herkunft" man zu untersuchen glaubt, bei Gelegenheit solcher Untersuchung anwendet und die Genese einer Vorstellung nicht erforschen *kann*, bevor man nicht die Vorstellung selbst *konstatiert* hat.

Sieben Jahre nach seiner Kritik der theoretischen Vernunft veröffentlicht Kant ein von seinen unmittelbaren Nachfolgern noch höher gestelltes Ergänzungswerk, eine Kritik der praktischen Vernunft, seine kritische Ethik. Wie er für unser Denken vorbestimmende Modalitäten aufgefunden hatte, so meinte Kant auch für alles Handeln eine dem menschlichen Gewissen eingeschriebene absolute Norm aufweisen zu können, in welcher aller Streit über Prinzipien der Ethik ein für allemal seinen Indifferenzpunkt gewonnen habe. Wenn die Denker die verschiedensten Maximen für menschliches Handeln aufgestellt hatten — sei es das Maximum an Lustgefühlen oder das Glück der möglichst großen Anzahl, sei es Gesundheit, Ruhe, Schmerzlosigkeit oder Selbstvervollkommnung — so wünschte nun Kant ein unbedingt gültiges, ein *kategorisch* oberstes Prinzip zu finden, welches wieder *seinerseits* allen nur möglichen einzelnen Tugendprinzipien als letztes Gebot vorschweben könne, und diesen obersten Imperativ, der alle individuellen Maximen kategorisch gestaltet, fand er in der Forderung: handle so, daß du *wünschen* kannst, die Maxime deiner Handlung solle Prinzip einer Gesetzgebung für *alle* werden. Indem dieser berühmte kategorische Imperativ davon absteht, den Inhalt irgendeines Handelns zu bestimmen, und sich lediglich als *Gesinnungsrhythmus* für die verschiedenartigsten Zwecksysteme erschließt, muß er sogleich von anderswoher abgeleitete Unterschiede in den Tatbeziehungen der Menschen ansetzen, z. B. den Wert oder die Bedeutung zweier Individuen, da ja auch der kategorische Imperativ, z. B. den Totschlag an einer Mücke, anders einwerten muß, als den etwa an einem Goethe oder Newton verübten; und indem

nun Kant den „Wert“ des Individuums einzig daraus beſtimmen will, inwieweit es das abſtrakte Sittengeſetz in ſich tatſächlich verkörpert, bewegt er ſich in dem ewigen Zirkel: das Sittengeſetz von Fall zu Fall aus der Empirie herleiten zu müſſen, während es doch ſeinerſeits alle Erfahrung apriori bewerten ſoll. Denn es ſcheint zwar, als ob bei Kant jenes abſolute Sollen des kategoriſchen Imperativs einen Inhalt von einer dem Menſchen eingeborenen inneren Stimme ſuggeriert erhalte, während in Wirklichkeit Kants totes logiſches Schema all ſein Leben von Fall zu Fall aus konkreten Einzelzielen und Einzelzwecken bezieht und beziehen muß; ja, mir ſcheint, daß Kants Imperativ nur die Vorwegnahme eines beſtimmten hiſtoriſchen Ideals, eines vorweggeglaubten Endzieles der menſchlichen Geſchichte iſt, in Bezug auf welches ſolch ein abſoluter Imperativ allein auch möglich war. In der Tat ſehen wir, daß Kants Ethik (die nicht widerlegt werden kann, inſoweit ſie formal logiſch beſtimmt, was wir ſittlich zu nennen haben, nicht aber inſofern ſie ein materiales Entſcheid geben will, über das, was ſittlich iſt) auf das Ideal des abſoluten abſtrakten Staates zugeſchnitten iſt, und ſo empfängt der kategoriſche Imperativ, weit entfernt davon, alle menſchlichen Zwecke modeln zu können, erſt ſeinerſeits ein Leben und einen Inhalt aus der Geſamtheit vorher zu beſtimmender Menſchenzwecke. Somit aber kommt dieſe Ethik ſchließlich auf eine metaphyſiſche Tautologie hinaus, auf eine pleonaſtiſche Umſchreibung des Vorhandenſeins eines Sollens und einer Ethik überhaupt, oder auf die Grenzkonſtatierung, daß das ſittliche Sollen, analog dem phänomenalen Sein, uns zum unlösbaren Rätſel wird, ſobald wir, den empiriſchen Regreſſus verlaſſend, uns ihm mit der ebenſo falſchen als ſchwächlichen Frage nach ſeinem abſoluten Untergrunde nähern. Wenn es wahr iſt, was die neuere Kantforſchung wahrſcheinlich zu machen ſcheint, daß Kant nicht ſo ſehr aus einem religiöſen Schwächlichkeitsbedürfnis, als aus dem Wunſche, eine

absolute Gewähr der Moral zu finden, seine Vernunftkritik unternommen hat und daß erst auf dem Gedanken seines kategorischen Imperativs sich der kühnere Gedanke aufgipfelte, es könne das, was ihm für die Beurteilung des vernünftigen Handelns geglückt sei, nun wohl auch für die wissenschaftliche Vernunft des Menschen glücken, man könne dort wie hier absolute psychologische Bestimmtheiten entdecken, — so hätten wir auch bei Kants ungeheurer Leistung das so häufige Schauspiel erlebt, daß die großen Findungen aus Motiven fließen, die eben durch ihre eigenen Produkte zerstört und beschämt werden, so wie Kolumbus Amerika entdeckte, als er aus rechnerischen Erwägungen sich auf einer falschen Fährte nach Ostindien befand. — Als Leverrier die Position des Planeten Neptun auf arithmetischem Wege gefunden hatte, telegraphierte er an Galle, der auf Grund dieser Rechnungen den Planeten durchs Fernrohr der Berliner Sternwarte sah. Nachdem er aber gefunden war, soll Leverrier nachträglich in seinen Rechnungen einen falschen Ansatz bemerkt haben. Etwas Umgekehrtes geschah, als der Italiener Piazzi zwischen Jupiter und Mars den Planeten Ceres entdeckte, obwohl im selben Jahre Hegels Doktordissertation erschien, welche aus aprioristischen Gründen völlig klarlegte, daß und warum es zwischen Mars und Jupiter keinen weiteren Planeten geben könne. Vielleicht entdecken wir noch transneptunische Planeten — sei es nun auf Grund richtiger oder falscher Berechnung.

Wenn wir nun zu Schopenhauers Metaphysik als der Vollendung Kants übergehend, heute nach hundert Jahren eine kritische Generalbilanz der Erkenntniskritik zu ziehen versuchen und uns fragen, was wohl nach abermals hundert Jahren von dieser Philosophie in den gesicherten Bestand des Menschenwissens übergegangen sein mag, so müssen wir zunächst eine ungemein heikle Frage vorweg als gordischen Knoten durchhauen, nämlich jene,

ob die von Kant unternommene Arbeit der Kritik des menschlichen Erkennens ohne ein Vorurteil möglich war, ob nicht bei ihr das Erkennen, welches immer nur als fließendes Tun, als Bewegung gegeben ist, seiner eigenen Grundform gemäß selber eine falsche Veräußerlichung erfahren und sozusagen künstlich petrifiziert und verobjektiviert werden müsse, ob mit anderen Worten eine Erkenntnis des Erkennens überhaupt möglich sei, und wenn sie möglich ist, ob dann auch wieder die Erkenntnis dieses Erkennens möglich sein würde und so ins Unendliche fort, so daß wir schließlich nur vor der einen Frage stehen, ob das Sehen sich selber besehen und das Licht sich selber beleuchten könne, eine Frage, in Bezug auf welche Kant eben das sein mußte, was er am wenigsten sein will, ein Erkenntnisoptimist, ein Dogmatiker. Wenn wir aber in Kants Kritik nur die empirische Festlegung psychologischer Relationen erblicken, so müssen wir den höchsten Wert der Kantischen Leistung notwendig in ihrem negativen Ergebnis sehen, insbesondere in dem dritten Teile der Vernunftkritik, welcher den veraltet klingenden Titel „transzendentale Dialektik" führt und drei absterbende Gefühlskomplexe gründlich beleuchtet: die nicht empirische Physik, die nicht empirische Psychologie und die Theologie oder Metaphysik. Als Ergänzung dieser wertvollsten Leistung Kants ist künftig noch die Analyse jener ontologischen Gefühlskomplexe, also eine Psychologie aller Metaphysik wünschenswert, durch welche jene egozentrischen Gebiete allmählich diskreditiert und die ihnen investierten Kräfte in soziales und rationales Handeln überführt werden. Erst an zweite Stelle neben jene Kritik der Ontologie tritt für uns der erste Teil der Vernunftkritik, die sogenannte Ästhetik, nicht weil wir etwa die berühmten fünf Beweise für die formale Natur des Raumes und der Zeit für unwiderleglich hielten, sondern um der prinzipiellen Position, um der neuen Weltoptik willen, die mit Kants Zeit- und Raumkritik zuerst anhebt, denn wenn ein Kopernikus den Orientierungsort einst von

der Erde hinweg in den Weltraum, wenn ein Bruno ihn sogar ins Unendliche entrückt hatte, so hat Kant den Ort in die Verörtlichung, den Teil in die Teilung, die Geteiltheit in die Teilbarkeit, sowie Pflicht in Verpflichtung oder Eigenschaft in Behaftung, kurz alles Dingliche und Substanziale ins Funktionelle und Relative aufgelöst; und wenn man von Kopernikus gesagt hat, er habe einen neuen Stern, die Erde, am Himmel entdeckt, so kann man von Kant sagen, er habe den Kosmos neu entdeckt, als er Raum, Zeit und Kausalität in psychologische Bezogenheiten verflüchtend, die unsterbliche Arbeit des Relativismus vollendete. Erst an letzter Stelle seinem Werte nach steht endlich das mittlere Stück in Kants Hauptwerk, welches immer noch zu so viel akademischen Makulaturen Veranlassung bietet, die Analytik mit ihren Kategorien und Schematen, welche Schopenhauer mit Recht als die blinden Fenster im Kantischen Erkenntnisgebäude bezeichnete. In ihr vermissen wir vor allem die Separierung der obersten kosmischen Kategorie, nämlich der Identität oder des Seins, welche Kant unmittelbar neben dem bereits mit ihr selbst gesetzten Gegenpol, der Kausalität oder Veränderung zu noch zehn andern vermeintlich selbständigen Urteilsmodalitäten stellt, obwohl wir bei diesen beiden allgemeinsten und zugleich individuellsten Kategorien es mit einer psychischen Urtatsache zu tun haben, welche, weit entfernt, vom diskursiven Denken bestätigt zu werden, erst seinerseits allem Denken Betonung und Wert gibt. Hätte Kant das „Ding" und die „Existenz" der begreiflichen Sphäre entrückt, so wäre damit auch der unglücklichste Teil in Kants Philosophie dahingefallen, nämlich das „Ding an sich", der „unverdaute Klotz im Magen Kants", wie Hegel es nannte, jenes Absolute, auf welches Kant im Widerspruch mit der Erkenntniskritik, welche die Kausalität nur im Bereiche der Erfahrung gelten läßt, als auf den Quell und das Ansich der Erfahrung rekurrieren zu müssen glaubte.

Gerade in diesem metaphysischen Bestandteile der Erkenntniskritik haben späterhin primitivere Philosophen von Schelling bis Hartmann die begehrte idiopathische Zuflucht für intellektuelle und moralische Abschlußbedürfnisse gefunden — hier aber liegt für uns die Grenze, wo Kant selber aus einem Träger der Denkkritik zum Gegenstande einer Wissenskritik werden muß, denn es ist wohl richtig, was ein strenger, freilich die Vernunftkritik mißverstehender Kritiker, was Eugen Dühring von Kant gesagt hat, daß „sein Denken von vornherein um zwei Axen gekreist sei, welche diametral zueinander lagen". Für uns aber kann nicht zweifelhaft sein, für welche der beiden Tendenzen die Zukunft entscheiden wird: die physikalischen und psychologischen Realwissenschaften werden ihr oberstes Ideal in mathematischer Mechanik suchen, an ihrer Seite aber wird stets eine formale, kritische Wissenschaft die notwendigen transzendenten Unterstellungen jedes empirischen Weltbildes als exakte Wissenschaft vom Unexakten fort und fort korrigieren; alle jene menschlichen Bedürfnisse und Ängste aber, aus denen Wissenschaft zwar fließt, die sich aber in Wissenschaft erschöpfen, münden schließlich aus in menschliches Handeln; denn jeder Baustein, der aus den egozentrischen Untergründen, aus Metaphysik, aus Kunst und Religion emporgehoben wird, dient auf der Höhe weiterer und späterer Kultur zu einem sozialen Bau, welcher solange wächst, als ihm noch Bausteine aus jenen primitiveren Tiefen zufließen. An seiner Spitze aber trägt er vielleicht einst die Wissenschaft vom menschlichen Glück und irdischer Wohlfahrt, von der wir heute nichts ahnen können, denn der Fortschritt der Wissenschaft besteht darin, daß ihre Fragestellungen und Fragesteller zu Gegenständen kritischer Erkenntnis werden und vermeintliche „Welträtsel", als Symptome menschlicher Bedürftigkeiten durchschaut, zum Verstummen gelangen; ihr Ziel aber liegt in der heroischen Gestaltung des Lebens in bewußter Tat.

An der Stelle, wo Kants müden Händen die Fäden entsinken, nimmt sie der junge Schopenhauer auf. Wir können das ansichseiende, ultrakausale Wesen der Dinge nicht erkennen, so hatte Kant gelehrt. Was aber heißt denn „Erkennen" anders als Anerkennen oder Verwerfen? In jedem Erkenntnisakt oder Urteil steckt ein Willens- oder Wertungsakt, und der wollende, wertende, d. h. abschätzende und praktische Mensch ist umfassender als der erkennende, theoretische. Schon Fichte, welcher Schopenhauern oft beeinflußte, hatte sich gefragt, ob wohl Wahrheit etwas vom bewußten Geiste Vorgefundenes oder aber etwas vom Geiste Gesetztes sei? Man muß doch mindestens den Akt, den Vorgang, durch welchen Erkenntnisse zustande kommen, von den Inhalten des Erkennens und ihren Gesetzmäßigkeiten unterscheiden. Richtet man nun aber das Augenmerk nicht auf dieses Was, sondern auf jenes Daß unseres Erkennens, so verspürt man überall als Nährboden der Erkenntnisinhalte den Unterstrom eines menschheitlichen Wollens. Alle seelischen Inhalte sind nach ihrer Vorgangsseite Willensbewegungen, und wenn Kant das individuelle Bewußtsein mit seinen Formen zugleich als Ausdruck eines gattungmäßigen Bewußtseins, eines allen denkenden Wesen zukommenden „transzendentalen" Bewußtseins gelten läßt, dann muß, genau wie hinter jedem Inhalt des individuellen Bewußtseins ein Willensakt steht, auch hinter dem generellen Bewußtsein, und seinen Inhalten ein genereller Wille, als das Weltbewußtsein und seine Formen fundierend, mitgedacht werden. Es ist ein bis in die subtilsten logischen und psychologischen Untersuchungen der Neuzeit fortwirkendes Problem, das mit Schopenhauers Willensmetaphysik auftaucht, das große Problem des Wertes, die Frage nach dem Primat des erkennenden oder aber des wollenden Menschen. Es ist der Gegensatz einer teleologischen oder kausalen Betrachtungsweise, in anbetracht deren Kant als unbedingt kausal, Schopenhauer als teleologischer Denker erscheint. Jede Betrachtungsweise von nach

hinein, — und das iſt eben „Erkennen“, — ſieht nur Fäden kauſaler Bezogenheiten. Aber vielleicht hinkt alles Erkennen einem Wollen nach, was Hegel mit dem geiſtvollen Worte illuſtrierte, daß „die Eule der Minerva erſt in hereinbrechender Dämmerung den Flug antrete“. Vom Wollen aus geſehen aber haben wir nicht mechaniſche, ſondern teleologiſche Geſetzmäßigkeiten vor uns. — Und ferner iſt dieſer Gegenſatz, der ſich zwiſchen Kant und Schopenhauer auftut, der einer logiſch-objektiven und pſychologiſch-ſubjektiven Betrachtungsart. Die Frage iſt hier die: Sind die aprioriſchen Denknotwendigkeiten mehr als pſychologiſche Nötigungen, unſere Vorſtellungsverbindungen in beſtimmte, menſchheitlich eingeſchliffene Bahnen gleiten zu laſſen? Sind ſie objektive Notwendigkeiten, d. h. ein an das menſchliche Bewußtſein herantretender Zwang und eine objektive Forderung? Vielleicht aber iſt dieſes nur eine der vielen im Grunde überflüſſigen Streitfragen. Denn wenn wirklich die Geſetze des richtigen Urteils nichts anderes wären als ein pſychiſcher Zwang, ſo und nicht anders werten zu ſollen, ſo wäre eine abſolute Nötigung auch allemal eine Forderung, und ein für alle bindendes Sollen wäre auch ein generelles Müſſen, denn eine ſubjektive Geſetzmäßigkeit, die ausnahmslos und für alle Fälle gilt, iſt damit objektives Naturgeſetz geworden. Und wenn nun auch im heutigen wiſſenſchaftlichen Denken tatſächlich gar nichts von irgendwelchen Wertbeziehungen aufweisbar ſcheint, ſo iſt damit nicht widerlegt, daß Erkennen überhaupt einem Wertungszwange überhaupt unterſteht, und dieſe Tatſache, daß ich ſo und nicht anders denken muß, kann etwa analog der Tatſache, daß ich ſo und nicht anders ſehen muß, ſich ſehr wohl mit dem Gedanken vertragen, daß die Denkinhalte, wie die Geſichtswahrnehmungsinhalte zwar für das Einzelbewußtſein empiriſch und aposteriori, für das Geſamtbewußtſein aber apriori bedingt ſeien. Das aber, was für das Geſamtbewußtſein die ſo und nicht anders geartete Er-

kenntnis der Welt bedingt, nennt Schopenhauer symboliſch, nach Analogie deſſen, was ich in mir als ein individuelles Apriori, als das individuelle Prämeditiv meiner perſönlichen Erfahrung vorfinde, „den Willen“. Der Wille, ſo behauptet er, iſt das von Kant gemeinte „Ding an ſich“, das aprioriſche Muß, aus dem die Inhalte des Bewußtſeins emporſteigen, wie Blaſen in einem raſtloſen Golfſtrom. Somit aber manifeſtiert ſich dieſer Univerſalwille ſcheinbar in zahlloſen Willenspunktationen, an deren gegenſeitigen Konkurrenzen und Hemmungen ſich das Licht des Bewußtſeins, der Intellekt entzündet, und deren Vielheit und Vermehrung das Mittel iſt, um Unluſt, Unraſt und Friedloſigkeit, die dem Wollen ſeiner Natur nach anhaften, zu zerteilen und im Intellektuellen aufzulöſen. Dieſes iſt der Sinn jeder Zeugung und jeder Geburt. Wie man aber den großen kosmiſchen Bewegungsvorgang des Weltwillens in die Vielheit der Individualwillen zerſplittert denken ſoll, wie es möglich iſt, daß das Eine, In-ſich-ſelbſt-gleiche doch zugleich in ſich ſelbſt zerſpalten und differenziert erſcheint, das iſt ein Rätſel, deſſen Löſung nur in der Reſignation liegt, daß Vielheit, d. h. in Raum und Zeit zerſtückelte Mannigfaltigkeit, ein Trugbild des Bewußtſeins und ſeiner Organiſation iſt. In Wahrheit iſt der geſamte Weltwille ſtets in jedem Einzelwillen ganz vorhanden, und es läßt ſich nicht ſagen, wie tief die Wurzeln des Individualen in den Urgrund des Lebens hinabreichen. Wohl aber läßt ſich eine Art Klimax von Objektivationsſtufen des Willens, eine Stammtafel der für das Bewußtſein gegebenen Syntagmen aufſtellen, und dieſe „Syntagmen des Willens“ nennt Schopenhauer nach dem Muſter Platos Urbilder oder Ideen. In dieſer Ideenlehre aber ſteckt wohl das tiefſinnigſte Stück von Schopenhauers Metaphyſik, denn das Apriori Kants —, eine beſtimmte Summe für Bewußtſein überhaupt geltender Erfahrungsformen — iſt noch ſehr grob und ſehr allgemein. Nicht nur am erkennenden Ich, das ſich als

Träger eines Weltbewußtseins betätigt, haften alles Erfahren vorausbestimmende Richtungskonstanten, deren Ausdruck die Prädikamente der Logik sind, sondern auch jede spezielle Bewußtseinsgruppe, jede soziale Schicht, jede Rasse, jede Nation, schließlich jede Familie und jedes Individuum bringt sein Karma zur Welt, seinen transzendentalen Charakter, sein individuelles Apriori, d. h. die Vorausbestimmung dessen, was ein jedes vom Leben erfahren wird, so wie jeder Gegenstand vom weißen Lichte nur die Farben reflektiert, die er nicht absorbieren kann. Dieses Apriori der Erfahrung aber ist wiederum nur Kristallisation dessen, was Gattung und Vorgeschlechter erfahren haben. Ja schon jedes scheinbar zufällige Einzelgeschehnis eines persönlichen Seelenlebens hinterläßt eine „Spur", eine „Vorbereitung" oder „Fringe", die alle folgenden Geschehnisse im Sinne des ersten umfärbt und zum Neuerleben des Einmalgewesenen disponiert. So sehen wir in dieser Modernisierung der Ideenlehre durch Schopenhauer den Anfang einer klassifizierenden Charakterologie, die, wie die Logik die Denkcharaktere, d. h. die Vorbestimmtheiten des allgemeinen Bewußtseins verzeichnet, sich mit Darlegung der für individuellere Bewußtseinseinheiten vorgültigen und über bloß psychologische Verknüpfung hinausgehenden aprioriſchen Gegebenheiten befaßt. Diese Stufenfolgen der Objektivationen des Willens von Mineral und Pflanze bis hinan zu Menschenrassen und sozialen Gruppen sind nun nichts anderes als die vermöge der Natur unseres Intellekts distribuierte Einheit eines in allen gleichmäßig und simultan verborgenen Weltenwillens. Und diese Einheit des Lebensgrundes spiegelt sich in der Welt der Vorstellung als die empirische Gesetzmäßigkeit einer kausalen Entwicklung, in der eines immer auf das andere weist, und eines zum andern hinleitet. Tiere leben von Pflanzen, Pflanzen vom Boden, Menschen von Tieren. Eine ungeheure Kette rastlosen Begehrens, Gehetzt- und Getriebenseins zieht sich hinan bis zum erkennenden Geiste des menschlichen Genies. Ein

Myſterium des Freſſens und Gefreſſenwerdens, des Liebens und Haſſens, ein Kampf aller *gegen* alle und aller *um* alle, in dem der Wille nur mit ſich ſelber ſpielt, ſeine Verkleidungen wechſelt, um ſchließlich im Menſchen, dem grauſamſten und machtſüchtigſten Träger des Weltwillens, *bewußt* die Natur zu verſchlingen und zu unterwerfen — ein Saturn, der ſeine Kinder verzehrt. Aber eben durch dieſes Gemetzel, dieſes raſtloſe Hin- und Hergeworfeltſein durch Milliarden und Abermilliarden Einzelexiſtenzen entfacht ſich in ſteigendem Tempo immer ſchärfer die Leuchte des Geiſtes, die Fackel der Erkenntnis, bis ſchließlich im Lichte dieſer Fackel, das raſtloſe Glück- und Luſtbegehren der Lebenden ſeine eigene Nichtigkeit und Zielloſigkeit durchſchaut und eben *in* dieſer Einſicht auch den unerſättlichen Sehnſuchtsprozeß negiert und zum Stillſtand bringt... In dieſer unvergleichlichen kosmiſchen *Allegorie* ergeben ſich nun freilich mancherlei Widerſprüche, die man indeſſen durch kluge Interpretation Schopenhauers (trotz aller beſſern Weisheit der böſen „Philoſophieprofeſſoren") ſchließlich beſeitigen *kann*. So iſt zunächſt die Frage, wie denn in die Ruhe des an ſich einheitlichen Lebenswillens ein Bruch, eine *Vielheit* und mit Veränderung und Bewegung auch die Möglichkeit zur Erzüchtung von Intellekt hineingekommen ſei, abzuweiſen mit dem Hinweis darauf, daß wir es hier lediglich mit einem *Symbol* zu tun haben, welches wir nur nach Maßgabe der unſerem Vorſtellen eigentümlichen Kategorien ausgeſtalten *können*. Auch traut man Schopenhauer eine zu große Naivität zu, wenn man ihm, wie es ſo oft geſchieht, nachſagt, er habe idiomorph ſich die Innenſeite der Welt nach Analogie ſeiner Selbſtwahrnehmung ausgemalt. Alle Bewegungen des Körpers, ſo nämlich ſagt er, ſind von innen geſehen Willensvorgänge. Bei dieſer Behauptung aber, daß Bewegung „von außen geſehener Wille" ſei, habe nun Schopenhauer die Tatſache vergeſſen, daß zwiſchen einem Willensvorgang und der von ihm initiierten Bewegung, oder umgekehrt zwiſchen einer Bewegung und einem

Willensreflex eine „physiologische“ oder „Willenszeit“ vergehe. — Hier wäre indes zu sagen, daß Schopenhauer das Wort „Wille“ niemals im gewohnten Sinne einer zweckvollen willkürlichen Aktion gebraucht, sondern unser menschlicher Wille ist ihm nur eine symbolische Form des Strebens überhaupt. Er gebraucht das Wort Wille synonym mit Bewegung. Es bezeichnet für ihn speziell psychische Bewegung, d. h. jede Art psychischen Geschehens. Damit fällt denn auch der heikelste und am schwersten wiegende Einwand dahin, den man gegen Schopenhauers System schleudern könnte, jener Vorwurf nämlich, daß die Bezeichnung der Welt als unserer „Vorstellung“ durch eine fatale Mehrsinnigkeit der Sprache ihn zu einem Irrtum per aequivocationem verleitet habe. Die deutschen Worte auf „ung“ nämlich, wie Erfahrung, Vorstellung, Empfindung u. s. w. können allemal Dreifaches bedeuten. Erstens den Vorgang, die Tätigkeit des Erfahrens, Vorstellens, Empfindens. Zweitens den Bewußtseinsinhalt, der durch dieses Erfahren, Vorstellen, Empfinden getragen wird. Und endlich den objektiven Inhalt dessen, was erfahren, vorgestellt und empfunden ist. Nun aber behauptet man, Schopenhauer verwechsele Vorstellungsvorgang und Vorstellungsinhalt, denn er identifiziere die Welt, die doch Inhalt unserer Vorstellungen sei, mit dem Vorgang des Vorstellens selber. Das Vorstellen als Funktion aber sei schließlich ebenso primär und irreduktibel, wie das Wollen, und könne somit ebensogut wie dieses zum Wurzelkeim eines metaphysischen Gedichtes dienlich sein. Indessen hat Schopenhauer tatsächlich nicht die vorstellende Tätigkeit, sondern ausschließlich den Inhalt des Vorstellens im Auge, indem er den Vorgang des Vorstellens, genau wie jede psychische Bewegung, mit dem Wollen identifiziert. Vorstellung als Vorgang oder Tätigkeit — das ist für ihn nur eine andere Wendung für „Streben“ oder „seelische Bewegung“... Endlich hat man gesagt, es handle sich in der

Schopenhauerschen Metaphysik um bloße Verabsolutierung von Beziehungsbegriffen. Es könne ja schließlich kein Wollen ohne Vorstellen, kein Vorgestelltes ohne Wille gedacht werden. Der Wille „überhaupt" aber komme durch eine blasse Abstraktion zustande, die von dem faktischen Zwecke, d. h. den Zielvorstellungen jedes empirischen Willensaktes doktrinär absieht. Hier verkennt man eben das Wesen und die Bedeutung der Metaphysik, die aus der Fülle simultaner Elemente, welche die Analyse der Seele uns erschließt, immer nur eines herausgreifen und willkürlich apperzipieren kann, um dann zu versuchen, ob sich um dieses, als um den Mittelpunkt einer systematischen Orientierung, die Gliederung aller andern vollziehen lasse. So fungiert in Schopenhauers Sprachschatz das Wort „Wille" nicht anders als im Munde der modernen Naturforscher die Worte „Energie" oder „Kraft". — „Wille", so nennt er symbolisch die Fähigkeit, Wirkungen zu leisten, d. h. schlechthin die Tatsache des Lebens. Und damit endlich scheinen mir auch die letzten Einwände gegen dieses gewaltige System dahinzufallen, die Behauptungen nämlich, daß der Wille, da er seinem Wesen nach doch eben Wille sei, es nicht fertig bringen könne, „sich selbst zu negieren", und daß fernerhin Schopenhauer übersehen habe, daß es de facto in uns allen ein psychisches Erlebnis gäbe, das wir als Beruhigung und Befriedigtsein des Willens zu bezeichnen haben und das ein Erleben sui generis und etwas ganz anderes sei, als das bloße „Aufhören oder Negiertwerden des Wollens überhaupt". Hier bedenke man wieder, daß Schopenhauer im Willen schließlich nichts anderes als das Reservoir vitaler Bewegung sieht, und daß „die Negation des Willens vermittels des Intellekts" und die Ausmündung alles Lebens in das Nirwana bei ihm durchaus nicht den Charakter einer anthropomorphen Leistung des Lebenswillens, sondern den Charakter eines symbolisch charakterisierten kosmischen Prozesses hat, eines Prozesses, den wir am besten als den Prozeß der Intellektua-

lisation der psychischen Energie bezeichnen können. Die „Negation des Willens“ aber ist dann, wenn wir den Willen uns als kosmischen Bewegungsvorgang zu denken haben, nicht rätselhafter, als das Zumstillstandkommen jeder mechanischen Bewegung vermöge der Reibung, die sie selber schafft. Und der Übergang in Nirwana ist nicht anders zu denken, denn als Transformation, d. h. als ein Aufbrauch der Lebensenergie im Prozesse der Kulturation oder Bewußtwerdung. Das Bewußtsein ist somit das Umwandlungsprodukt des Willens. Und bei dieser Umsetzung zweier Energieformen ineinander muß nach Gesetzen der Mechanik auch ein Energieverlust mit gedacht werden, der schließlich den ganzen Bewegungsvorgang zum Stillstand bringt. Das Bewußtsein als konzentrierteste, intensivste aller Energien stellt auch die Sackgasse aller Entwicklungen dar, in der die Entropie des kosmischen Prozesses sich vollenden soll. In dieser Interpretation halte ich Schopenhauers Philosophie nicht für widerlegbar, sondern für die großartigste und kühnste, die die Geschichte des Denkens zu verzeichnen hat.

Drittes Kapitel.

Pſychologie des Weltſchmerzes.

„Mitten in Schmerzen freut ſich
ein Mann.“ Homer.

1. Geiſteskultur und Peſſimismus.

In ſeinem tiefen Nachtwandlerliede ſagt Zarathuſtra, daß das Weh, die „Unluſtbetonung unſerer Gefühle“, eine Tendenz habe, ſchnell vergeſſen zu werden. Alle Luſt dagegen wolle Ewigkeit. — Dieſes nun iſt ein teleologiſches Geſetz, das für Geſundheit und Normalität des ſeeliſchen Lebens das Gleiche tut, was die Regenerations- oder Ausheilekraft für unſern phyſiſchen Organismus leiſtet. Denn ohne die Fähigkeit, ſchnell und leicht vergeſſen zu können, ohne die Kraft, Alles abzuſtoßen, was in der Erinnerung für Wohlgefühl und Lebensgeſundheit des Organismus ſchädlich und unzweckmäßig wäre, oder aber — alles Störende umzufärben und zu verarbeiten, bis es dem Leitbilde der Seele aſſimiliert wurde, — ohne dieſe Fähigkeit des Vergeſſens wäre der Menſch das elendeſte aller Geſchöpfe. Denn wir nennen luſtvoll all das, was zu unſerem jeweiligen Sein und Soſein paßt, d. h. dem wir uns anzupaſſen vermögen. Wir nennen

unlustvoll, was wir zur Wahrung unseres Selbst abstoßen und ausscheiden müssen. Und so wäre jede Unfähigkeit, vergessen zu können, wären etwa Reue, Gewissensbiß, Festhaften und Versteinern im Schmerze, vielleicht nur eine seelische Stoffwechselkrankheit, beruhend auf dem Brachliegen psychischer Anpassungskräfte. Denn die Versatilität des seelisch-körperlichen Organismus ist die Grundbedingung, wenn nicht das Wesen des Lebens selbst. Ja man könnte vielleicht sagen, daß jenes „kurze Gedächtnis", welches gemeinhin das Rückgrat eines guten Gewissens ausmacht, die wichtigste Regulation des Lebens bilde. — Ich habe viele Male in Kliniken staunend gesehen, wie schnell doch Menschen vergessen können! Eben noch wälzt sich ein zerquälter Körper, ächzend als ein Haufe Schmerz, — eine Stunde darauf ist alles wie verschollen! Und eben noch schlimme Erfahrungen, Vorsätze, Eide, Schwüre — und eine Stunde darnach alles wie ausgelöscht. Eben Kränkung, Beleidigung, Demütigung — und einen Tag darnach, alles „vergeben und vergessen". Jede gemachte Erfahrung in den Wind geschlagen! Kein Schwur, der nicht ein Jahr später gebrochen wäre! Keine Liebe, die nicht täglich in Haß, kein Verlangen, das nicht stündlich in Widerwille umschlagen könnte! Der Mensch stößt geflissentlich alles von sich, was ihn im Augenblick perturbiert, stört, unsicher macht! Niemand liebt aussichtslose Gefühle, hilflose Schmerzen, fruchtlos unvertilgbares Leiden. Pack schlägt sich, Pack verträgt sich! Denn der Tag hat vierundzwanzig Stunden. Da sagt sich vieles so hin und wird wieder vergessen. Man zankt sich, man liebt sich, man freut oder weint, wie es die Stunde bringt. Aber einige Wenige gibt es, für die gilt dieses Gesetz nicht! Das sind Menschen der „Wahrheit", d. h. Menschen mit einem langen Gedächtnis, über deren Leben das trotzige Motto steht: „non possum oblivisci". Eine erlittene Kränkung wird für sie zum seelischen Trauma, das lebenslang bleibt und noch im Alter

nicht vereitern will; eine geschehene Verfehlung wird zur peinigenden Stauung, welche die ganze Persönlichkeit lähmt oder umgestaltet. Und Schopenhauer war ein solcher Mensch! Ein Mensch von ungeheurem „Gedächtnis", d. h. ungeheurem *Interesse* am Leben. Er konnte nichts vergessen, weder seine Jugend, noch die Zurücksetzung von seiten der Gelehrten, weder die eigenen Versäumnisse, noch die Undankbarkeit der Zeitgenossen. Denn sein armes Leben war ein Leben von letzter Selbstbewußtheit, von höchster Wachheit. Ein übernächtiges, schlafloses Leben, immer auf Lauer und Hut; argwöhnisch, mißtrauisch, sich zur Philosophie trainierend, überwacht und überhetzt, wie ein weißer Hase, den die Gesellschaft der braunen nicht gelten läßt. . . . Was nun aber dieses Nichtvergessen des Schmerzlichen gerade von seiten gedächtnisstarker, selbstbewußter und darum wenig regenerativer Naturen betrifft, so liegt sein *letzter* Grund in dem Faktum, daß Leiden, Schmerz, Hemmung nur eine andere Bezeichnung ist für die Tatsache des Wachseins, Selbstbewußtseins und Sicherinnerns *selbst*. Die Summe von Unlusterfahrungen ist in jedem Leben um eben so viel größer, denn die Anzahl seiner Lusterlebnisse, als es reicher an selbstbewußten, *wachen* Faktoren, als wie an triebhaften und instinktiven war. Sie ist demnach beim Menschen größer als beim Tier und wiederum bei den verantwortlichen, wissenden Menschen größer, als bei dumpf in Autoritäten und gewohnten Assoziationen dahinlebenden Individuen. Jede Art Neuanpassung nämlich setzt eine unlustvolle Unterbrechung des *gewohnten* seelisch-körperlichen Ablaufs und eine Ansammlung von „Energie", d. h. von Bewußtsein oder Aufmerksamkeit an der Stelle der störenden Unterbrechung voraus. Dieses aber besagt, daß die Tatsache des Sichbewußtwerdens (ganz abgesehen von etwaigen lustvollen *Inhalten* des Selbstbewußtseins) — an und für sich betrachtet — *unlustvoll* ist. Hierbei ist nun freilich wohl zu bedenken, daß die *an sich*

unlustvolle Störung des seelischen Gleichgewichts, die sich in der Tatsache des Sichbewußtmachens oder Apperzipierens dokumentiert, doch auch wiederum nur das natürliche Mittel zum Ausgleich einer Hemmung ist, d. h., daß das Selbstbewußtsein die Funktion hat, eine auftauchende Hemmung des seelischen Lebens siegreich zu assimilieren. Und nur dieser Akt der Assimilation als solcher ist schmerzlich. — Und daher kommt es, daß alle Glücksgefühle und Lustkulte des Menschen mit dem Unbewußten, alle Schmerzen und Leiden dagegen mit dem Bewußtsein zu schaffen haben. — Der Kult des Dionysos, der Tanit, der Mysterien von Eleusis war ein Vorwerten des Triebhaften gegenüber dem Wissen, wobei denn freilich alles Triebhafte, Instinktive einerseits ein Vorbewußtes, andererseits aber auch ein Nachbewußtes, d. h. erst aus dem Bewußtsein Entstandenes sein kann. Sicherlich aber hängt dieser Akt der Durchsiebung aller instinktivierten und mechanisch werdenden Inhalte der Seele durch das Sieb des Selbstbewußtseins mit den tiefsten Schmerzen und Nöten unserer Existenz zusammen. Es ist nur ein aufgestautes und gleichsam in die Enge gepreßtes Leben, das ins Bewußtsein steigt, wie die Wasser des Springbrunnens, die um so höher dringen, je mächtiger der Druck ist, der sie zusammenpreßt. Dieses ist eine Beziehung, welche die Weisheit Indiens in der Lehre des Dukha-Satya, der Lehre von den Zusammenhängen zwischen Wissen und Schmerz aufs tiefste erfaßt hat. Da nun aber unser menschliches Leben ein vorwiegend wachend gelebtes und vorwiegend bewußt geregeltes Leben ist, so ist es, zumal in steigender Kultur, unvergleichlich reicher an Schmerzen als an Freuden, was eben daher rührt, daß der Schmerz eindrucksvoller, mehr „Aufmerksamkeit" auf sich ziehend, ja einzig das ist, was das Phänomen des Bewußtseins oder der Aufmerksamkeit fundiert. So wie unser Kehlkopf eines komplizierten Apparates zum Hervorbringen von Schmerzlauten benötigt, während die Vorrichtungen zum

Hervorbringen freudiger Affektlaute relativ einfach ſind; ſo wie die Sprachen eine unvergleichlich größere Wortezahl für ſchmerzliche Interjektionen, als für freudige zur Verfügung haben, und wie das Wort „Pein“ das älteſte, allen Sprachen gemeinſame Wort iſt, ſo iſt zweifellos auch im Einzelleben die Anzahl der Unluſtgefühle größer, als die der Luſtgefühle und zwar im ſelben Maße, als das Leben reich bewegt und wechſelvoll iſt. Ja, ich glaube mit Kant (trotz des Widerſpruchs von Benjamin Franklin), daß es keinen Menſchen gibt, der auf dem Sterbebette bereit wäre, ſein ganzes Leben noch einmal zu wiederholen, wenn es genau ſo, wie es geweſen iſt, zum zweitenmal verlaufen ſollte.

In dieſen Engen der Bewußtheit aber iſt uns ein Troſt verliehn: das lindernde Vergeſſen. Es liegt daher eine tiefe pſychologiſche Einſicht in jenen modernen Kunſttheorien, die in der Kunſt, wie ſie aus Ungenügen und Schmerzen geboren wird, auch wiederum ein Mittel zur Überwindung von Schmerz und Ungenügen erblicken, eine Art Narkotikum, das die Bewußtſeinslöſung und Erlöſung des Menſchengeſchlechtes verwaltet. Aber man möge hierbei nicht überſehen, daß dieſe Funktion keineswegs allein der Kunſt zufällt, ſondern allen die Bewußtſeinskultur hintanhaltenden oder nur auf Erregung von Gefühl und Affekt abzielenden Lebensmächten, die ſomit für das Gedeihen des Menſchengeſchlechts dasſelbe bedeuten, was Nacht und Schlaf für die Normalität des Einzelbewußtſeins ſind. — Ich begreife unter dieſen großen Menſchheitsremedien zunächſt alle Mächte der Romantik und Myſtik. Sodann Religion und Muſik. Und endlich den Alkohol und den Lärm. Denn der ungeheure Lärm, mit dem heute noch das Leben von ſtatten geht, der Wunſch, dort zu ſein, wo es „laut und luſtig zugeht“ und die Unempfindlichkeit der Menſchen gegen Geräuſche jeder

Art ist lediglich zu begreifen aus ihrem Instinkt, das Bewußtwerden einer schalen und kleinen Existenz — möglichst lange hintanzuhalten.*) Endlich aber kann auch die wirtschaftliche Arbeit in ihren gegenwärtigen Formen nur als ein Opiat gegen bewußtere Gestaltung des Lebens aufgefaßt werden. Denn das Leben der weitaus Meisten trägt auch nach seinen schweren und komplizierten Seiten hin, durchaus den Charakter eines Theaters oder Spiels, sodaß die Menschen vor lauter Tätigkeit selten zum Bewußtsein eines Innern kommen, an dessen Erkenntnis sie vielleicht zugrunde gehn könnten. . . .

Die außerordentliche, schmerzliche Selbstbewußtheit, unter der Schopenhauers Leben stand, der schreckliche Bruch einer von Leidenschaft gepeitschten, gegen ihre Gefühle ohnmächtigen und doch zugleich diese Gefühle erkennenden und analysierenden Seele setzte sich in ein System um. Der Mann, der einerseits alle Wonnen des rein betrachtenden, beschaulichen und alles gedanklich überwindenden und verobjektivierenden Kopfes durchkostete, kannte doch andererseits auch die Dämonen des Rausches. Und wenn seine philosophische Besonnenheit den „Willen" als „Sünde" und „Teufel" ausmalt und im intellektuellen Menschen allein den wahren Menschen sieht, so ist doch andererseits gerade dieser intellektuelle Mensch übervoll von Sehnsucht, am „Willen" sterben und sich im Rausche vergessen zu können. Gerade aber in dieser Sehnsucht, vom Geiste hinweg und vom Bewußtsein los zu kommen, vollzieht sich die prinzipielle Wendung in der Geschichte der Philosophie, an der sich Schopenhauers originale Kraft erweist. . . .

---

*) Vergl. hierzu meine Essays „über den Lärm", Nord und Süd 1902.

Alle Philoſophie iſt geneigt, in der *Vernunft*, im Geiſt, im Nous oder Logos, das Weſen der Welt zu ſehen. Und die Gründe dafür liegen auf der Hand. Diejenige Kraft unſrer Seele, in der wir uns ſelbſt am höchſten ſchätzen, weil ſie für die Erhaltung und Anpaſſung unſeres Lebens am notwendigſten iſt, dasjenige *Mittel*, mit dem wir das Weſen der Welt auszuſchöpfen oder doch nachbilden zu können glauben, — von dem nehmen wir naiv an, daß es nun auch dieſem Weſen *ſelber* am nächſten ſtehen und am verwandteſten ſein müſſe. Schopenhauer aber kehrt als erſter dieſe Sachlage um. Die treuherzige Vorausſetzung, daß das erkennende Subjekt mit dem erkannten Objekt *eines* Weſens ſein und ihm durch Vernunftſchlüſſe auf die Spur kommen könne, wird zu gunſten der Erkenntnis eines radikalen *Bruchs* zwiſchen Wirklichkeit und Erfahrungswelt zertrümmert. Das Weſen der Welt iſt *nicht* vernünftig; ja vielleicht abſolut unlogiſch oder wahnſinnig und jedenfalls mit Vernunft und Vernunftordnung niemals auszuſchöpfen. In dieſer fundamentalen Umwertung liegt der Keim einer großen Verzweiflung und einer Gefahr, der gegenüber wir begreifen, daß ein ſo undämoniſcher Denker, wie Eugen Dühring ſich nicht genug tun kann, dieſe peſſimiſtiſche Verleugnung des „Logos in der Natur" eines „Mangels an Vertrauen und Treue gegen das Leben" *anzuklagen*. Die Nacht des Chaos ſtürzt neu über den Menſchen zuſammen. Der Glaube, *daß* die Natur zweckmäßig und das Leben logiſch ſei, iſt zunächſt ein *notwendiger* Glaube, um das Leben *tatſächlich* zu logiſieren. Und im Kampfe der Weltanſchauungen wird ſomit eine optimiſtiſch-lebensgläubige und auf die Vernunft der Natur *bauende* Weltauffaſſung um ſo viel mehr Chancen haben, ſchwerer zu ertragende und düſtere Gedankengebilde aus dem Felde zu ſchlagen, als ſie ihre Anhänger zu praktiſcher Auferbauung der Welt nach dem *Anbild* und unter dem Aſpekt ihrer Weltanſchauung *geeigneter* macht und ihnen ſomit als Trägern lebensſtärkender Ideale einen

Vorteil im Lebenskampfe zusichert. Darum gehen die Inder zu grunde. Darum haben die Juden und die Amerikaner sich überall zu behaupten vermocht, weil ihre durchaus auf die praktische Höherführung des Lebens gerichteten Ansichten eine Auslese der Naturen im Sinne ihrer Ideale garantieren. — Indessen scheint mir sowohl die optimistische oder pessimistische Grundstimmung, wie die Betonung des logischen oder antilogischen Charakters der Welt schließlich nichts anderes zu sein, als ein Ausweis über das biologische Alter eines Individuums oder einer Rasse. Denn wir sehen in der Jugend des Menschengeschlechtes stets das Bestreben, in ein Chaos von Dunkelheiten und wüsten Beängstigungen erst einmal im Groben Ordnung und Licht zu bringen, indem an die Allmacht des wissenschaftlichen Geistes und die Logizität oder doch die Möglichkeit der Logisierung des Lebens naiv geglaubt wird. Aber gerade der Sieg des wissenschaftlichen Geistes, und die volle Systematisierung und Logisierung des Lebens, wie sie sich etwa in der Neuzeit in dem Mechanismus und der Arbeitsteilung der Wissenschaft einerseits und in der wachsenden Sozialisierung unserer Wirtschaft andererseits faktisch vollzieht, muß alsbald wieder einen Rückschlag zur Folge haben, eine Sehnsucht nach Romantik, eine Flucht aus dem Grellen und Allzudeutlichen in Nacht und Schatten. So reagierte die Romantik gegen die glorreiche Aufklärungsarbeit des achtzehnten Jahrhunderts und die Philosophie Nietzsches gegen den Positivismus und Sozialismus unsrer Tage. Und auch Schopenhauers Philosophie stellt gegenüber dem Rationalismus Hegels eine erneute Flucht ins Irrationale dar. Aber die Würdigung der Motive einer solchen Flucht ist nun freilich nicht leicht. Es gibt eine Flucht vor dem Leben in den Geist hinein und eine andere Flucht vor dem Geiste ins Leben hinein. Die große Angst, die hinter allem Menschlichen steht, kann den Menschen aus Grauen vor den unberechenbaren Geheimnissen, Gefahren und

Hintergründen des Lebens, die uns rätselvoll umlauern, in das Geordnete und Beruhigende der Wissenschaft hineinpeitschen. Aber es gibt auch andrerseits vergeistigte, späte Existenzen, die die Gefahr *lieben* und ins Chaotische *zurück* wollen. Es ist sicherlich eine tiefe Erfahrung, daß Menschen, die *geflissentlich* das Mystische und Occulte im Leben *suchen*, es am wenigsten in sich tragen. Denn sonst würden sie so von Grauen vor dem Rätselhaften und Nichtigen unserer Existenz geschüttelt, so von Ängsten umlauert sein, daß ihnen Wissenschaft und logisches System *Erlösung* und *Beruhigung* sein müßten. Und umgekehrt sind die scharfen Systematiker, oftmals romantische Seelen, sind z. B. große Mathematiker meistens die größten Fantasten gewesen. — Nun aber hängt diese Zwiespältigkeit, die den Kern der Welt als das Radikal-Unvernünftige, der Welt des Bewußtseins, d. h. der *logischen* Erscheinung gegenüberstellt, aufs innigste mit dem *Pessimismus* Schopenhauers zusammen. So etwa wie bei den Buddhisten Idealismus und Pessimismus eine Personalunion eingehen! Auf der einen Seite nämlich liegt Traum und Trug der *Vorstellung*, geformt von den am Bewußtsein haftenden Formelementen, Raum, Zeit und Ursächlichkeit, in ihren vier Modalitäten des Seins-, Geschehens-, Handelns- und Denkgrundes. Auf der andern Seite dagegen steht die *wirkliche* Welt des „*Willens*". Aber auch diese Welt: unselig, ahasverisch, ruhelos; ein einziger circulus vitiosus, dessen scheinbare Evolution und Harmonie *daraus* resultiert, daß eines das *andere* will und bedarf, eines sich in das andere einpaßt und eindrängt, damit in immer *neuen* Formen und Masken der Wille sich endlich an sich selber erschöpft, weil die durch Konkurrenz und Vielheit vermittelte *Erkenntnis* den *hinter* allem Erkennen stehenden dunklen Despoten schließlich zur Ruhe bringt.

Es würde nun eben ſo unfruchtbar ſein, die wiſſenſchaftliche Unzulänglichkeit dieſes „Peſſimismus“ zu beweiſen, wie es wertvoll iſt, ihn als einen perſönlichen Ausdruck der allgemeinſten Zeitſtimmung und des typiſchen Zuſtands der modernen Seele zu begreifen. — Keine andre Frage beſchäftigt den Menſchen von heute ſo intenſiv, wie die eine: wozu lebe ich? welchen Inhalt ſoll ich gerade meinem Leben zuſchreiben? — Es ſcheint, als ob Zweck und Ziel aus dem Leben verbannt ſeien. Denn die Länge des Weges von der modernen Kulturarbeit bis zu den Folgen, Erfolgen und greifbaren Reſultaten dieſer Arbeit nimmt immer mehr zu. Um auf irgend einem Gebiete der Kunſt, der Wiſſenſchaft, des Handwerks auch nur das Kleinſte fertig machen zu können, iſt eine immer anwachſende Zahl von Zwiſchenſtationen zu durchlaufen. Eine unendliche Schar von Büchern, Vorgängern, hiſtoriſchen Traditionen wartet darauf, daß wir uns mit ihnen „auseinanderſetzen“, ehe wir Eigenes und Neues geſtalten dürfen. Hinderniſſe, Einwände, innere und äußere Störungen ſtellen ſich jedem Schaffenden entgegen, und laſſen es faſt wie ein Wunder erſcheinen, wenn überhaupt etwas vollendet wird. Man hat freilich in ſeiner Gewalt, ſich wie Goethe „gegen Störendes zu verpanzern“. Aber wahre Seelen- und Geiſtesgröße kann niemals darin beſtehn, daß man ſich gegen Hemmendes die Augen verklebt, ſondern nur darin, daß man es ſehend überwindet und an Stelle einer Vollendung vor allen Konflikten jene höhere Vollendung ſetzt, die viele Konflikte in ſich ausgeglichen und gebunden hält. In dieſem Kampfe aber mit der wachſenden Zahl der „Objekte“ oder „Widerſtände“ wird der Schaffende von heute täglich die tiefe Wahrheit des Wortes erfahren, das ein moderner Gelehrter unter ſeine Lebensarbeit ſchrieb: „Könnte man nur ein einzig Mal wenigſtens nach getaner Arbeit die Illuſion des Fertiggewordenſeins genießen. Wie ein entſetzlicher Alp legt ſich die Unendlichkeit der Welt auf

alles und jedes und erstickt jedes schüchterne Gefühl des Gelingens, wenn es sich einmal hervorwagen möchte." Hier aber haben wir nun die wichtigste Quelle des modernen „Pessimismus", auf die wiederum am prägnantesten Georg Simmel verwiesen hat. Es vollzieht sich in der Neuzeit eine ungeheuerliche „Distanziierung" zwischen Menschen und Gegenständen, welche doch das Produkt der menschlichen Lebenstätigkeit, menschlichen Bewußtseins oder menschlicher Werktätigkeit sind. Fragen wir uns, welche Art Leben am beglückendsten sei, dann finden wir, es sind solche Lebensbetätigungen, bei denen der Mensch unmittelbar den Erfolg und die Wirkung seines Tuns vor Augen hat und rückwirkend erfährt. Hierin liegt insbesondere das Glück jeder künstlerischen Tätigkeit, denn bei dieser sieht der Meister schließlich etwas Ganzes, Fertiges, Abgeschlossenes aus seiner Bemühung erwachsen. Das Kunstwerk ist eine Welt für sich. Aber die Kultur, d. h. Arbeitsteilung, Spezialisierung und Differentiation bringt mit sich, daß es für den Einzelnen immer unmöglicher wird, zum Genuß eines abgeschlossenen Arbeitsresultates zu kommen. Schon Adam Smith berichtet z. B. von Nadelfabriken, in denen die Tätigkeit des Arbeiters etwa darin besteht, Ösen in einen Draht zu schlagen oder lebenslänglich ein Papier zum Verpacken der Nadeln in bestimmte Falten zu legen. Heute aber geschieht es sogar alltäglich, daß der Mensch eine Maschine mit bestimmten Handgriffen bedient, ohne daß er von Bau und Arbeitsleistung der ganzen Maschine etwas weiß, für die er doch als dienendes Glied an irgend einer Stelle eingreift. Ja, es geschieht, daß ein Arbeiter das Produkt, an dessen Zustandekommen er selber mitarbeitet, für seinen Privatbedarf im Laden kaufen muß. Dieses alles aber erweist, wie sehr sich heute die Dinge von dem Menschen, in Bezug auf den sie doch allein Existenz haben, ablösen, um ein selbständiges Reich über allem Menschlichen zu bilden, von dem aus der Mensch nun wieder seinerseits gelenkt und bestimmt

wird. Der Zwischenhandel insbesondere schiebt zwischen Produzenten und Arbeitsprodukt eine solche Fülle von Stufen und Stationen, daß für jeden Arbeiter seine eigene Ware wie in fernem Nebel verschwindet oder ihm als ein fremdgewordenes, ihn nicht mehr angehendes Objekt gegenübertritt. Daneben aber stelle man die Arbeit in den Innungen und Zünften, wo der Handwerker zu bestimmtem Zwecke und für bestimmte Auftraggeber arbeiten durfte, so daß tausend feine Affektionsbeziehungen zwischen Mensch und Mensch in die Arbeit mit eingehn konnten. Technik und Industrie haben dies Persönliche, Seelenhafte aus der modernen Arbeit vertrieben. Die einzelne Arbeitsverrichtung scheint rein Selbstzweck geworden zu sein, ohne daß der Arbeiter an dem letzten Zwecke der Arbeit und ihren Beziehungen zu Menschenseele und Menschenwohl Anteil nimmt. Ja, wir dürfen noch einen Schritt weiter gehen: was geht uns überhaupt unser ganzes äußeres Leben, unser „Beruf", unsere Existenzform, unsere Umgebung innerlich noch an? — Heinrich Heine erzählt in seiner Harzreise von alten Kommoden und feingeschnitzten Truhen und Schränken, an denen die Erinnerungen vieler Menschenalter haften, Assoziationen aus frühester Jugend und Traditionen von Großvater und Großmutter her. Wir aber leben in dem Hotelzimmer eines fünfstöckigen „Wolkenkratzers", zwischen Hebeln, Drähten und Krähnen, die Licht, Nahrung und Wärme regulieren. Wir wechseln unsere Umgebung zu oft, als daß wir Zeit und Anlaß hätten, mit unsern Möbeln und Werkzeugen so zu verwachsen, wie es den Menschen der naturalistischen Wirtschaft natürlich war, die ihre Kleider selber zuschnitten, ihr Linnen selber spannen, selbst kochten, buken und wuschen. Je mehr nun aber jede einzelne Lebensverrichtung schon an und für sich zum Selbstzweck wird, je weiter das „Ziel" verschwindet, dem sich das Individuum einordnet und von dem aus erst Bedeutung und Heiligung auf seine

Einzeltätigkeit fallen kann, — um so entbehrlicher, überflüssiger, gleichgültiger mag sich der einzelne Mensch vorkommen, der nur ein Rad oder eine Schraube in einer Maschinerie ist, deren Konstruktion er nicht einmal kennt und an deren Endeffekt er selber nicht mehr teilhaben wird. Und nun finden wir bei Schopenhauer die Symbolik dieses unvermeidlichen Leidens. Eine unstillbare Sehnsucht ins Grenzenlose, einen uferlosen Hunger, der, weil jedes Ziel doch nur Übergang für ein neues Ziel sein kann, schließlich den Sinn und Zweck des ganzen Prozesses in die Vergangenheit und in den Anfang zurückverlegt. Diese moderne Lebensbestimmung ist der Schatten der Entwicklungslehre, durch welche der Untergang aller patriarchalischen, romantisch individualistischen, agrarisch konservativen Ideale besiegelt ist. — Als ich vor über zwanzig Jahren zuerst nach Oberbayern kam, hörte ich in einem vergessenen Alpentale ein sehr merkwürdiges Grußwort. Die Leute riefen einander zu: „Laßt's enk Zeit!". Ich kehrte vor einigen Jahren in das selbe Tal zurück, da standen überall Hotels und Fremdenpensionen, die Bauern waren Spekulanten und Unternehmer geworden und man begrüßte sich bereits mit dem deutschen Nationalgruße: „Mahlzeit". — Diese wirtschaftliche Umwälzung, die Entwicklungslehre der Naturwissenschaft, der moderne Pessimismus, das sind drei Symptome der selben Neugeburt. Und ihr Beginn war das Jahr 1543. In diesem Jahre nämlich erschien das Buch des Kopernikus „über die Revolutionen der Gestirne", ein Buch, das sicherlich die größte aller irdischen Revolutionen zeitigte. Aller Optimismus nämlich setzt voraus, daß der Mensch in einer stabilen, auf ihn, als den natürlichen Mittelpunkt der Dinge zugeschnittenen, sittlichen Weltordnung steht. Nun aber vergleiche man das Weltbild des Renaissancemenschen mit unserer heutigen Weltanschauung. Die Erde, festruhend in der Mitte des Kosmos, der von einem alliebenden Vater regiert wird, ähnlich wie Hierarch oder Landes-

vater über Wohl und Wehe seiner Lämmlein wacht. Ein Patriarch, ohne dessen Willen und Wissen kein Sperling vom Dache fällt. Und wie die Erde der *Mittelpunkt* des Sternenhimmels, so ist wiederum der *Mensch* Mittelpunkt, Gipfelblüte und Salz der Erde. Alle Tiere, Pflanzen und Steine sind zum Hausbedarf des Menschen *erschaffen* und selbst jenseits des Grabes ist gesorgt für Fortdauer und Belohnung der Menschenseele. Nun aber wird die Erde aus den Angeln gehoben! Nun wird sie als *eine* von Milliarden Welten in das Unendliche geschleudert! Und der Mensch, die Menschheit und ihre Geschichte wird zum bloßen Durchgangspunkt rastloser *Entwicklung*. — Damit aber scheint alles Leben auf den *Zufall* geworfen zu sein und des unseligen Menschen, der wie ein gleichgültig Sandkorn, verloren und verlassen, in einer nach allen Seiten endlosen Wüste mit sich selber allein bleibt, muß sich eine ganz *neue* philosophische Stimmung bemächtigen. Der moderne „Weltschmerz" wird geboren. Jener grauenvolle Schauder vor dem Unendlichen, jene „Apeirotaraxie", die sich mit der naturwissenschaftlichen Welterkenntnis noch nicht abfinden *kann*. Denn es ist das Wesen dieser herzlosen Erkenntnis, daß sie schlechterdings alles und jedes Substanzielle und Feste auflösen und zerstören muß. Die primitive mythologische oder metaphysische Auffassung suchte hinter jeder Naturerscheinung eine „Ursache", d. h. ein anthropomorphes, seelenverwandtes *Wesen*, die moderne Physik und Chemie dagegen kennt weder Stoffe noch wesenhafte Atome, sondern ist bemüht, jeden substanziellen Träger einer Erscheinung als imaginär und hypothetisch und jedes Substrat als Schnittpunkt bloßer Vorgänge und Relationen zu erweisen. Und ebenso hat die Entwicklung der Biologie dahin geführt, daß alle Charaktere, Typen, Arten oder substanzielle Formen zu bloßen Durchgangspunkten einer *Transformation* herabsanken und jeder Organismus als ein vorläufiges *Übergangsstadium* und als zufälliges Produkt

der jeweiligen Wechselwirkung rastlos sich ändernder Teilchen begriffen wird. Und ebenso endlich verhält es sich in Psychologie und Sozialwissenschaft. Das Psychisch-Reale reduziert sich uns auf einen erkenntnisformalen *Begriff*, den wir zur Orientierung über endlose Vorgänge und Veränderungen *nötig* haben. Und in der Beurteilung der Wirtschaft zerstört den Glauben an das Dauernde und Stabile jene „dialektische Methode", die jede Wirtschaftsform als Übergang, und Logik wie Ethik nur als „ideologischen Oberbau" endlos wechselnder biologischer *Bedingungen* anerkennt. Dieses alles aber kennzeichnet die *Rastlosigkeit* unserer Existenzen, die Friedlosigkeit eines Lebens, welches jedes Heute einem unbestimmten Morgen opfern muß. Wir sind so tief vom Relativismus aller Werte durchdrungen, daß wir schließlich nur noch in suspenso leben und nur in dem, was *geschieht*, nicht aber in dem, was *ist*, die Rechtfertigung unseres Daseins suchen. Wir haben keine *Gegenwart* mehr, wie sie der antike Mensch und der *letzte* antike Mensch, *Goethe*, noch besaß; kein Auskosten des unmittelbaren Momentes, wo jede Stunde nur um ihrer selbst willen gelebt wird. Diesen antiken Gegenwartsmenschen löste der mittelalterliche Mensch ab, der Vergangenheitsmensch, der einem *verlorenen* Paradiese als Büßer alter Sündenschuld nachtrauerte und alles Glück durch die Schwäche des Menschen verspielt glaubte. *Wir* aber sind nun *Zukunfts*menschen und *unser* Paradies liegt *vor* uns. Wir arbeiten für unsere Enkel. Damit ist aber auch unser Leben gekennzeichnet. Wir stehen unter dem Fluche des Niefertigwerdenkönnens. „Alles ist Übergang", „Wir leben in einer Übergangszeit", das sind die Lieblingsworte, welche wir täglich hören. Aber wie grauenhaft ist es doch, keinen höheren Ehrgeiz zu kennen als gutes „Kanonenfutter" abzugeben und mit unsern Leichen einen Graben auszufüllen, über den die Enkel vielleicht hinwegschreiten in eine Feste, von der wir nicht einmal *wissen*, ob sie sich

unseres Opfers verlohnt! Und vielleicht sind auch wir nur die unterste Leichenschicht, und alle Folgegeschlechter sollen nun auch nichts sein als „Übergang" und sollen ihr Leben erschöpfen im Einreißen einer Mauer, hinter der nur eine zweite, dritte, zehnte Mauer auftaucht, und so ins Unendliche fort! — Jener Trost aber, den man wohl das „Lessingsche Gesetz" genannt hat, daß die volle Wahrheit für Gott, für den Menschen aber das Streben nach Wahrheit beglückender und geziemender sei, ist im Grunde recht unheroisch-philiströs. Er charakterisiert nur die Behaglichkeit der Denkrichtung Lessings, in dem zuerst die deutsche Bürgerlichkeit sich den Schlaf aus den treuen blauen Augen reibt. Es wäre wahrlich größer, gleich dem Jünglinge von Sais, am Anblicke der vollen Wahrheit zu sterben, als sein Leben in ewiger Sehnsucht nach diesem Anblick zu verschmachten. Sehnsucht aber ist der Affekt des modernen Menschen, wenn wirklich jede Zeit einen nur ihr zukommenden und für sie typischen Affekt hat. Unsere Farbe ist das unruhige, sehnsüchtige Violett, unsere Linie die „endlose Linie" der modernen Ornamente. ... Dieses nun scheinen mir die psychologischen Bedingungen zu sein, auf Grund deren sich der moderne „Pessimismus" erhoben hat. Es ist kennzeichnend, daß gerade in der höchsten Blütezeit der praktischen Menschheit, im Zeitalter der Technik, Industrie und exakten Naturwissenschaft, in Literatur und Kunst das eintritt, was zuerst Johannes Scherr die Epoche der Zerrissenheit, die Periode des Weltschmerzes genannt hat. Dieser „Weltschmerz" ist die notwendige Kehrseite zur Entgötterung des Lebens in fortschreitender Mechanisierung, Sozialisierung und Nationalisierung. Denn alle Entwicklung steht unter dem tragischen Gesetze, daß die verschiedenen Seiten der Seele nicht das gleiche Tempo der Entwicklung haben, daß bei fast allen Menschen der Verstand, dieser Fortschrittsmann, der Entwicklung des Herzens um Kopflänge voraus ist und daß daher sehr wohl der

373297

Intellekt bereits Bürger einer neuen und kommenden Ära ſein kann, während das Gemüt mit ſeinen „Gefühlen“ (d. h. mit den Hinterlaſſenſchaften geweſener Empfindungen) noch in vergangenen Zuſtänden feſt verankert liegt. Vielleicht iſt die Tragik, die auf der großen und ſtarkgeſinnten Geſtalt Wilhelms II. wie auf ſeinem Zeitalter laſtet, für eben dieſe Doppelheit charakteriſtiſch. Damit aber entſteht nun für den modernen Menſchen eine ungeheure Aufgabe. Die Aufgabe nämlich, eine Anpaſſung ſeiner Gefühle an ſeine Erkenntniſſe zu vollziehen und die neugewonnene intellektuelle Stellung zur Welt in ein gefühlsmäßiges Verhalten und zu gemüthafter Ergriffenheit umzuwandeln. In unſerer Gegenwart aber iſt vorerſt noch das Bewußtſein des Konfliktes und der Brüchigkeit lebendig. Und das muß um ſo ſtärker der Fall ſein, je mehr der Menſch im Denken ſeinen Lebensinhalt findet, je weniger das Leben naiv und unbewußt dargelebt werden kann. Denn es iſt das letzte Stigma des Denkens, daß es zwar in ſeinen Inhalten nur mit Endlichem zu tun hat, ſeinem Weſen nach aber unendlich iſt, d. h. daß wir in allen Orientierungen der Erkenntnis von Endlichkeit zu Endlichkeit fortſchreitend, nie aus unendlicher Endlichkeit heraus können, indem das Denken, deſſen Vorausſetzung der erregende Bruch, der Konflikt oder Widerſpruch iſt, über jede gewonnene Beruhigung hinaustragen muß. Daher ſind denn jene Seelenkräfte, die in der Beruhigung und Ruhe verharren möchten, ſtets antiintellektueller Natur. Und ihnen ſehen wir alle Genien unſerer Zeit ſich zuwenden. Das aber, was ſie dazu treibt, iſt eine heiße Sehnſucht nach Halt, Sicherheit und

[redacted]

eine Sehnſucht, die, weil ſie keine Ruhe zum Leben mehr

nn, zu einer Sehnſucht nach Ruhe vor dem Leben

zu der weltverzweifelten, „unzeitgemäßen“, roman-

ng, die wir in dieſen Vorträgen an den drei

anten unſeres Zeitalters — an Schopenhauer

Wagner und Nietzſche — zu begreifen haben. Denn — ſo paradox das zunächſt ſcheinen mag — es iſt die ſelbe romantiſche Weltauffaſſung, die wir bei Schopenhauer, Wagner und Nietzſche finden, die in Schopenhauer und Wagner zu buddhiſtiſcher Abkehr vom Leben und Negation des Lebenswillens, bei Nietzſche dagegen zu qualooll jauchzender Bejahung des Lebens in nie endender Wiederkehr geführt hat. So war auch im Altertum in der Schule von Cyrene die Weltverzweiflung des „zum Tode überredenden" Hegeſias nur der negative Pol, den die Hedonik und der Optimismus Ariſtipps notwendig erzeugte. Es iſt die ſelbe Weltanſchauung, einmal mit negativem, einmal mit poſitivem Wertezeichen, der als gemeinſames Gegenſtück die objektive Weltauffaſſung der unintereſſierten Wiſſenſchaft gegenüberſteht, von welcher Spinozas Grundſatz gilt, „nicht weinen, nicht lachen, ſondern begreifen". Beide Arten von Lebensſtimmung, Optimismus wie Peſſimismus, ſind mehr als bloße Erkenntnis. Sie ſind Bekenntniſſe, die wir nicht als Forſchungsreſultate, ſondern als Gegenſtand der Kulturpſychologie zu betrachten haben und aus denen ſchließlich dasjenige Problem hervorgeht, welches im Mittelpunkt eines neuen Geiſteslebens ſteht, das Problem des Wertes. . . .

2. Das axiologiſche Problem.

Ernſten wiſſenſchaftlichen Theorien aber, welche heute die Tatſachen des Wertes und die Pſychologie der Wertung zum Gegenſtande eingehender Unterſuchungen gemacht haben, ſteht eine Trugwiſſenſchaft gegenüber, jene Wiſſenſchaft, die Eduard von Hartmann, indem er Luſt- und Unluſtbilanzen des Daſeins gleichſam auf der philoſophiſchen Brückenwage abwägt, als „Axiologie" bezeichnet hat. Es iſt dies eine Theorie, die entſcheiden will, ob die gegebene Welt in ihrer Totalität Wert habe oder nicht. Man hat in bezug auf ſie mit Recht vorgeſchlagen, an Stelle

Intellekt bereits Bürger einer neuen und kommenden Ära ſein kann, während das Gemüt mit ſeinen „Gefühlen“ (d. h. mit den Hinterlaſſenſchaften geweſener Empfindungen) noch in vergangenen Zuſtänden feſt verankert liegt. Vielleicht iſt die Tragik, die auf der großen und ſtarkgeſinnten Geſtalt Wilhelms II. wie auf ſeinem Zeitalter laſtet, für eben dieſe Doppelheit charakteriſtiſch. Damit aber entſteht nun für den modernen Menſchen eine ungeheure Aufgabe. Die Aufgabe nämlich, eine Anpaſſung ſeiner Gefühle an ſeine Erkenntniſſe zu vollziehen und die neugewonnene intellektuelle Stellung zur Welt in ein gefühlsmäßiges Verhalten und zu gemüthafter Ergriffenheit umzuwandeln. In unſerer Gegenwart aber iſt vorerſt noch das Bewußtſein des Konflikttes und der Brüchigkeit lebendig. Und das muß um ſo ſtärker der Fall ſein, je mehr der Menſch im Denken ſeinen Lebensinhalt findet, je weniger das Leben naiv und unbewußt dargelebt werden kann. Denn es iſt das letzte Stigma des Denkens, daß es zwar in ſeinen Inhalten nur mit Endlichem zu tun hat, ſeinem Weſen nach aber unendlich iſt, d. h. daß wir in allen Orientierungen der Erkenntnis von Endlichkeit zu Endlichkeit fortſchreitend, nie aus unendlicher Endlichkeit heraus können, indem das Denken, deſſen Vorausſetzung der erregende Bruch, der Konflikt oder Widerſpruch iſt, über jede gewonnene Beruhigung hinaustragen muß. Daher ſind denn jene Seelenkräfte, die in der Beruhigung und Ruhe verharren möchten, ſtets antiintellektueller Natur. Und ihnen ſehen wir alle Genien unſerer Zeit ſich zuwenden. Das aber, was ſie dazu treibt, iſt eine heiße Sehnſucht nach Halt, Sicherheit und Ruhe; eine Sehnſucht, die, weil ſie keine Ruhe zum Leben mehr finden kann, zu einer Sehnſucht nach Ruhe vor dem Leben werden muß, zu der weltverzweifelten, „unzeitgemäßen“, romantiſchen Stimmung, die wir in dieſen Vorträgen an den drei großen Repräſentanten unſeres Zeitalters — an Schopenhauer

Wagner und Nietzſche — zu begreifen haben. Denn — ſo paradox das zunächſt ſcheinen mag — es iſt die ſelbe romantiſche Weltauffaſſung, die wir bei Schopenhauer, Wagner und Nietzſche finden, die in Schopenhauer und Wagner zu buddhiſtiſcher Abkehr vom Leben und Negation des Lebenswillens, bei Nietzſche dagegen zu qualvoll jauchzender Bejahung des Lebens in nie endender Wiederkehr geführt hat. So war auch im Altertum in der Schule von Cyrene die Weltverzweiflung des „zum Tode überredenden“ Hegeſias nur der negative Pol, den die Hedonik und der Optimismus Ariſtipps notwendig erzeugte. Es iſt die ſelbe Weltanſchauung, einmal mit negativem, einmal mit poſitivem Wertezeichen, der als gemeinſames Gegenſtück die objektive Weltauffaſſung der unintereſſierten Wiſſenſchaft gegenüberſteht, von welcher Spinozas Grundſatz gilt, „nicht weinen, nicht lachen, ſondern begreifen“. Beide Arten von Lebensſtimmung, Optimismus wie Peſſimismus, ſind mehr als bloße Erkenntnis. Sie ſind Bekenntniſſe, die wir nicht als Forſchungsreſultate, ſondern als Gegenſtand der Kulturpſychologie zu betrachten haben und aus denen ſchließlich dasjenige Problem hervorgeht, welches im Mittelpunkt eines neuen Geiſteslebens ſteht, das Problem des Wertes. . . .

2. Das axiologiſche Problem.

Ernſten wiſſenſchaftlichen Theorien aber, welche heute die Tatſachen des Wertes und die Pſychologie der Wertung zum Gegenſtande eingehender Unterſuchungen gemacht haben, ſteht eine Trugwiſſenſchaft gegenüber, jene Wiſſenſchaft, die Eduard von Hartmann, indem er Luſt- und Unluſtbilanzen des Daſeins gleichſam auf der philoſophiſchen Brückenwage abwägt, als „Axiologie“ bezeichnet hat. Es iſt dies eine Theorie, die entſcheiden will, ob die gegebene Welt in ihrer Totalität Wert habe oder nicht. Man hat in bezug auf ſie mit Recht vorgeſchlagen, an Stelle

der Worte Peſſimismus und Optimismus doch die Bezeichnungen Malismus und Bonismus zu gebrauchen, weil ſich nicht ſagen laſſe, ob die gegebene Welt die beſte oder ſchlechteſte, wohl aber, ob ſie gut oder ſchlecht ſei. Indeſſen auch dieſer Entſcheid kommt ſchließlich auf den Ausdruck einer Stimmung hinaus, die anſtatt der Welt, nur den Philoſophen charakteriſieren kann. — Der Erſte, welcher hier eine prinzipielle Antwort zu geben verſuchte, war Leibniz, wohl der größte Optimiſt der Weltlitteratur, wie Schopenhauer ihr größter Peſſimiſt iſt. Leibniz legte ſeinen Optimismus in der „Theodicee" dar, einem Werke, das, wie die meiſten Schriften Leibnizens zum Privatgebrauch von Prinzen und Prinzeſſinnen geſchrieben, in ſeiner Weiſe die alte Hiobsfrage, wie das Übel und das Böſe in die Welt gekommen ſei, zu löſen unternahm. Leibniz reimt das Elend der Welt mit der Exiſtenz eines allgütigen Gottes zuſammen, indem er ſich auf ein Geſetz ſtützt, welches er loi du meilleur nennt. Von zwei Zuſtänden oder Weſensſeiten —, ſo meint dieſes Geſetz —, hat allemal das Beſſere mehr Chancen, ſich durchzuſetzen und fortzudauern, denn, wenn es nicht das Beſſere wäre, ſo würde es eben nicht fortdauern. Man ſieht ſogleich, daß dies vermeintliche Geſetz nichts als eine petitio principii enthält, indem es eben in die Definition des Gut- und Beſſerſeins die Vorausſetzung der Dauer und Erhaltungsfähigkeit einfließen läßt. Es iſt das ſelbe Prinzip, welches als Prinzip der Selektion die moderne Biologie beherrſcht und auch hier vielfach noch eine mißverſtändliche Faſſung erhält. Denn würde das Selektionsprinzip weiter nichts beſagen, als daß ſich das erhält, was ſich anpaſſen kann, ſo wäre es eine leere Tautologie, die man etwa auf die Formel bringen könnte: „Alles iſt, wie es iſt, weil es ſo ſein kann". Wird aber die Selektion als Überleben der Wertvolleren charakteriſiert, dann vermag man eben Wertigkeit nur ſubjektiv und vague am Erfolge abzuſchätzen und das ganze Prinzip

liefe ſchließlich auf das furchtbare Wort Napoleons hinaus: le succès satisfait tout. Ja, es möchte ſein, daß ein gerechteres Zeitalter dieſe Lehre vom Kampf ums Daſein und von der Auslese der Starken als eine Erfolgsethik charakteriſieren wird, welche ganz wie der wiſſenſchaftliche Materialismus oder „Monismus", dem Intereſſe der kapitaliſtiſchen Geſellſchaft entſprungen war und dienlich wurde. Die Naturwiſſenſchaft beweiſt eben denen, welche juſt in der Macht ſitzen, daß ſie dieſe Macht kraft des Geſetzes der Ausleſe errungen und verdient haben.*) — Jedenfalls iſt begreiflich, daß die von Menſchenmitleid bewegte Seele Schopenhauers, daß ſeine kindliche Herzensgüte, ſich empört von dieſem optimiſtiſchen Erfolgsglauben bei Leibniz und Spinoza abwenden mußte. Er ſpricht ſein Mitleid mit Menſchen in ſchlichten Worten aus, die von Innigkeit und Ehrlichkeit zittern. Gewiß, mag es ſo ſein, daß in der Praxis Erfolg und Macht alle Wertungen beſtimmen, aber die Forderungen der Ethik, die einzig unbedingten Geſetze, die es gibt, ſtrecken ſich nicht nach Legalität und Macht. Im Gegenteil: im Moraliſchen kann der Untergang und das Zubodengetretenwerden (wir lernen es in der Tragödie) den letzten Sieg einer ſittlichen Perſönlichkeit bedeuten. — Weiterhin verſucht nun aber Leibniz das Laſter, die Sünde und das Übel auch in der Weiſe zu rechtfertigen, daß er ihm, ähnlich wie Jakob Böhme, die Funktion gibt, Gott offenbar zu machen. So offenbart erſt der Schatten das Licht, die Diſſonanz die muſikaliſche und das Dunkel die maleriſche Schönheit. An dieſe Leibniziſchen Gedanken haben ſpäter Fechner und Fichte angeknüpft, indem ſie ausführten, daß alle Tugend eines Widerwurfs bedürfe und erſt an ihrem Gegenſatze ſich entzünden könne. Die Welt, — ſo meinte Fichte —, iſt nur vorhanden als Objekt unſerer Bewährung im Kampfe

*) Karl Marx: Kapital, Kap. 6, Abſchn. 7. Marx verkennt freilich den von Malthus übernommenen Grundgedanken Darwins.

gegen die Welt, und der Menſch muß daher immer größere Gefahren, höhere Leiden, tiefere Spannungen erleben, damit er daran erſt die volle Schönheit und höchſte Möglichkeit ſeiner Größe beweiſen kann. Wir werden dieſen Grundgedanken der optimiſtiſchen Lebensbejahung, dieſe Akzeptierung auch des ſchwerſten Leidens als eines Mittels zu großen Siegen, am gewaltigſten in Nietzſches letzter und eigenſter Lehre wiederfinden.

Die Vorausſetzung von Nietzſches Optimismus iſt nun aber dieſe, daß die Glückſeligkeit, oder — was dasſelbe heißt — die Maximiſierung des Lebens überhaupt, nicht das Ziel der Ethik ſein dürfe. Sondern daß die ſittlichen Werte ſchlechterdings Selbſtzweck ſind, daß alſo z. B. Herzensgüte, leibliche und ſeeliſche Schönheit, Mut und Geiſt nicht darum von Wert ſind, weil ſie den Zwecken des Lebens dienen, ſondern daß ſie ſchlechtweg und an ſich ſelber wertvoll, d. h. abſolut wertvoll, ſind. Es iſt ſomit nicht „das größte Glück der größten Zahl", worauf Nietzſches Ethik hinauswill, ſondern die höchſte ſittliche Vollkommenheit des Einzelmenſchen. Man könnte ſagen, daß bei ihm nicht die Ethik von biologiſchen Geſetzen geleitet und erzeugt iſt, ſondern umgekehrt das Leben nur dazu da iſt, um ſchließlich den letzten ethiſchen Wert aus ſich hervorzutreiben. Ein Volk iſt nur „ein Umſchweif zu einem großen Manne", und das Ziel der Menſchheit liegt nicht im Daſein überhaupt, ſondern in den qualitativ höchſten Exemplaren der Menſchheit. Nur auf Grund dieſer individualiſtiſchen Ethik läßt ſich ſein Optimismus und ſeine Präconiſierung des Leidens verſtehen und rechtfertigen. Man kann ſie ſich etwa an folgendem Bilde vergegenwärtigen: Eine Anzahl Waſſertropfen drängen einander in einem Springbrunnen, um eines an die Stelle des anderen und ein jedes auf möglichſte Höhe zu gelangen. An der Baſis der Waſſerſäule drängen ſich Hundert-

tausende; — zu ihrer Spitze aber gelangt nur ein einziger Tropfen, und dieser einzige wird hinaufgedrängt durch den Kampf und Drang aller andern, und je entsetzlicher dieser Kampf, je größer die Anzahl der sich bedrängenden Tropfen ist, um so höher steigt der eine, den der Kampf und Untergang aller andern auf seine letzte Höhe hinantreibt. Wenn somit die erreichte Höhe und das vom Einzelnen erfüllte Ideal als solches den Wert der Kultur bestimmt und unser Leben rechtfertigt, dann kann man in der Tat das Leben gar nicht schwer und furchtbar genug wünschen, damit durch die Überwindung höherer Hemmnisse der Sieg des Überwinders auch um so mächtiger werde. Aber wer nun (wie wir) die Voraussetzung Nietzsches, den ethischen „Selbstwert" und die Erhebung des Individuums zum Zwecke der Kultur, bestreitet, kann auch seine apologetischen Gedanken für die Erwünschtheit des Leidens nicht anerkennen. — Indessen bleibt doch immer dieser Optimismus Nietzsches ungleich gewaltiger, als die schwächliche Rechtfertigung der göttlichen Güte und der Weltvollkommenheit bei Leibniz. Denn Nietzsche rechtfertigt das Elend gar nicht als ein Mittel zum Leben, sondern als Umweg zur Größe. Leibniz aber machte die Glückseligkeit, nicht aber die Größe unserer Existenz zum Lebenszweck. Und dabei liefen ihm noch zudem zwei falsche Unterstellungen unter. Erstens wird vorausgesetzt, daß das menschliche Glück für die Wertung des Lebens schlechthin bestimmend sei. Er selber aber äußert ein ander Mal den damit widersprechenden Gedanken, daß die Vollkommenheit der Welt auch recht wohl darin gesucht werden könne, daß alle nur möglichen Grade der Realität, alle nur möglichen Vorstellungen in ihr irgendwo vertreten sind, daß also das Dasein aller nur erdenklichen Nuancen von Unglück und Elend ebenso zur Vollendung des Ganzen gehört, wie das Dasein aller nur möglichen Nuancen der Lust. Indessen ist doch eben die ganze Fragestellung des

Optimismus, die Frage nach Güte oder Schlechtigkeit der Welt nur dann möglich, wenn man die Güte oder Schlechtigkeit eben nicht in der gegenſeitigen Beziehung der Teile, ſondern im Charakter des Ganzen ſchlechthin ſucht. — Zweitens aber vergißt das „axiologiſche Problem", daß Luſt und Unluſt nichts als pſychologiſche Charakteriſierungen von Empfindungsunterſchieden oder Unterſchiedsempfindungen und demnach relativ ſind. Dieſe Tatſache hat zumal Eugen Dühring einem ſeinen Buche über den „Wert des Lebens" zugrunde gelegt. Aber ſie war auch ſchon früher klargeſtellt in dem ſchlichten Geſetze, welches Bernoulli als loi de la fortune bezeichnet hat. Ein Menſch, der einmal im Jahre das Theater beſucht, ſo meinte Bernoulli, erlebt dabei vielleicht eine qualitativ höhere Luſt, als die aufſummierte Luſt eines Habitués ergibt, der an jedem Tage das Theater beſuchen kann. Ein Millionär, der in der Lotterie dreitauſend Taler gewinnt, erfährt vielleicht einen geringeren Glückeszuwachs, als ein armer Teufel, dem unerwartet zwanzig Mark zugewendet werden. Dieſe Tatſachen aber erklären ſich in letzter Linie aus dem Weſen des Wertes überhaupt, welches beſtimmt, daß allemal nur das als Wert, Ideal oder Wunſchbild von uns erfaßt werden kann, was noch nicht zu gewohnheitsmäßiger Wirklichkeit und Verwirklichung an uns geworden iſt.*) Somit iſt auch der Wert des Lebens ſchlechthin nur ein Gegenſtück zu der Kürze und Be-

*) Der von Bernoulli aufgeſtellte Satz beſagt, daß der relative Wert (la fortune morale), den wir einer Veränderung unſeres Vermögens beimeſſen, gleich iſt ihrem abſoluten Wert (la fortune physique), dividiert durch das gegebene Vermögen der intereſſierten Perſon. Oder: der relative Wert einer Summe wächſt im Logarithmus ihres abſoluten Wertes. Man ſieht, dieſer Satz iſt nichts anderes als das Weberſche oder Fechnerſche Geſetz. Seine Reduzierbarkeit auf das allgemeinſte Apperzeptionsgeſetz bemerkte ſchon F. A. Lange; ſeine Bemerkungen über den Unſinn, den Grenznutzen mathematiſch beſtimmen zu wollen, gibt R. v. Schubert-Solderns „Glück und ſoziale Frage".

drohtheit dieſes Lebens, und das Glück unſerer Exiſtenzen wird uns zugewogen von dem Maße an Not, die wir zu tragen gewohnt, d. h. befähigt ſind. Das Leben überhaupt aber, jenſeits der zufälligen Glücks- oder Unglückschancen einer einzelnen empiriſchen Exiſtenz iſt eben die letzte Tatſache, die, weil ſie das Wertmaß für alles und jedes Einzeldaſein abgibt, ſelber ganz jenſeits aller poſitiven oder negativen Werte ſtehen muß. Das Problem des Weltſchmerzes iſt ſomit kein objektives, wiſſenſchaftlich lösbares Problem. — Aber wenn wir das nun auch wiſſen, ſo bleibt darum dennoch die pſychologiſche Tatſache beſtehen, daß keine Erwägung über den wiſſenſchaftlichen Unwert des Peſſimismus, den großen Reiz, den er auf denkende Menſchen ausübt, entkräften kann. An die tiefſten Saiten der Seele rührt doch nur, wer die Töne des Schmerzes anſchlägt. Und Mitleid iſt eine häufigere, aber auch tiefere Erfahrung, als Mitfreude. — Wie nun aber kommt das? Die Antwort auf dieſe Frage geſtattet uns den Einblick in die letzte Tiefe der Pſychologie des Weltſchmerzes. Die Stellung des Pſychologen aber iſt ja die einzige, die uns dem Probleme des Peſſimismus gegenüber geziemen darf.

3. Das Geſetz der Entwirkung.

Ein feiner Dichter, Stefan George, hat eine der merkwürdigſten Arten von Tragik, die Tragik des Vollendet- und Harmoniſchſeins, die Schwermut, die alles Vollkommen-Schöne umſpielt, in folgende edle Zeilen gebannt:

Ihr lernt: das Haus des Mangels nur kenne die Schwermut, —
Nun ſeht im Prunke der Säulen die herbere Schwermut, —
Der ſtets nach dem Ziel ſich verzehre, nur fühle das Schickſal,
Ich zeige Euch in der Erfüllung das grauſamſte Schickſal
Des, der die Stunden vertrauert bei köſtlichem Kleinod,
Der ſchmächtigen Fingers ſpielt mit dem ſprühenden Kleinod

Und des, der angetan mit der Könige Purpur
Das ſchwere bleiche Antlitz ſenkt auf den Purpur. . . —

Es iſt eine ſehr weittragende pſychologiſche Tatſache, daß der Reiz jeder Empfindung abnimmt im ſelben Maße, als dieſe Empfindung in einer Anzahl völlig gleichartiger Erfahrniſſe untertauchen und ſich verlieren kann. Dies iſt zumal für die Natur der moraliſchen Gefühle von größter Bedeutung, welche eine Reaktion der Perſönlichkeit auf Empfindungen des Sittlichen oder Unſittlichen vorſtellen. Wir finden z. B., daß ein Menſch, je unſittlicher er iſt, um ſo weniger unter dem Bewußtſein ſeiner Unſittlichkeit zu leiden hat; und daß umgekehrt, je beſſer er iſt, um ſo weniger ihm ein Glücksgefühl aus dem Bewußtſein ſeiner Güte zu teil wird. Da nämlich jedes Tun, wenn es nur häufig genug wiederholt wurde, zu Charakteranlagen führt, ſo wird eine laſterhafte oder verbrecheriſche Handlung um ſo weniger ſchmerzlich empfunden und um ſo ſeltener bereut werden, je mehr ſie zur eingeſchliffenen und gewohnten Handlung geworden iſt. Somit wird alſo der Gewohnheitsverbrecher ſchließlich eine Art Prämie auf ſeine Unſittlichkeiten empfangen, indem das Unſittliche, bei deſſen Verübung er anfangs vielleicht Hemmungen zu überwinden hatte, ihm zuletzt nicht mehr ſchwer fällt oder gar als zu ſeinem Charakter gehörig, luſtvoll wird. Dies iſt der pſychologiſche Sinn des Wortes von „der böſen Tat, die fortdauernd neues Böſe muß gebären.“ — Eine frivole Anekdote Boccaccios erzählt, daß eine reuige Sünderin ihrem Beichtvater unter Tränen verſichert, es ſei ihr doch hart angekommen, als ſie ihren Mann zum erſten Male hinterging, worauf der Beichtvater fragt: „Aber warum denn nur beim erſten Mal?“ und die Sünderin antwortet: „Gott, man gewöhnt ſich eben dran.“ Hier wird in der Tat auf ein umfaſſendes pſychologiſches Geſetz verwieſen, welches indeſſen nicht nur von ſeite des Unſittlichen wirkſam iſt, ſondern auch für alle gütigen Handlungen in Betracht kommt. Ein

sittlich schwacher, aber eitler Charakter, genießt vielleicht eine gewaltige Lust, indem er sich selbst in vereinzelten sittlichen Vorsätzen und Anläufen bespiegelt, während die „schöne Seele" sich ihrer eignen Schönheit so wenig erfreut, wie der Paradiesvogel seiner unschätzbaren Federn, die er nicht sieht und achtlos fallen läßt. Als ein Zyniker in einem Romane von Choderlos de Laclos sich zu einer selbstlosen Handlung entschließt und die Entdeckung macht, daß ihm die Selbstlosigkeit Lust bereitet, tut er den charakteristischen Ausspruch: „Ich bewundere künftig die moralischen Leute nicht mehr." Indessen dieser Mann schließt eben aus dem moralischen Vergnügen eines auf das Unsittliche gerichteten Charakters auf die Beschaffenheit der sittlichen Seele, deren Kennzeichen ja doch eben dieses ist, daß das Moralische auch das Selbstverständliche wurde und daß somit, zugleich mit dem Schmerze der Überwindung unsittlicher Widerstände, auch die Freude im Ausüben der sittlichen Handlung dahinfällt. Am Ende aller Ethik steht das ideale Bild des vollendeten Menschen. Dies aber ist der Mensch, in dem das Sittliche zum Natürlichen und die zweite Natur, die das Kulturgewissen uns anerzieht, zur ersten Natur geworden ist. Damit aber ist dieser vollendet tugendhafte Mensch auch vollendet verdienstlos geworden und so frei von Freude und Schmerz, wie alles Ganzvollkommene. Es handelt sich hier in letzter Instanz um ein Gesetz, welches Th. Lipps als Gesetz der abnehmenden psychischen Quantität der Teile eines Ganzen bezeichnet hat, womit Folgendes gemeint ist: Die seelische Wirkungsfähigkeit einer Empfindung, Vorstellung, Wahrnehmung nimmt ab in dem selben Maße, als die einzelne Empfindung, Vorstellung, Wahrnehmung für das Bewußtsein untertaucht in einem Zusammenhange gleichartiger Empfindungen, Vorstellungen oder Wahrnehmungen. Erläutern wir uns das an einigen konkreten Beispielen! — Als in den Großstädten die ersten Reformkleider der Frauen auftauchten, erregten sie allgemeine Verwunderung und die lästige Neugier

der Gassenjugend. Heute aber sind wir an den Anblick der so viel zweckmäßigeren und schöneren Reformtracht bereits so gewöhnt, daß die seelische Energie des Erlebnisses, das die Wahrnehmung eines Reformkleids repräsentiert, sich schon erheblich verloren hat in der Energie gleichartiger Erlebnisse. Und schließlich werden wir so weit gekommen sein, daß im Gegenteil nur noch der Anblick eines Nichtreformkleids, eines Korsetts und einer Wespentaille uns mit gelindem Schauder auffällt. So erregt das Ungewöhnliche oder Ungewohnte kein Erstaunen und fordert keine Aufmerksamkeit mehr, sobald man mehrere Wahrnehmungen von gleicher Art simultan oder sukzessiv erlebt hat. Eine junge Dame, die in die Einsamkeit eines Landstädtchens kommt, ist dort der Gegenstand allgemeiner Huldigungen von seiten der Männerwelt, während sie in einem von Damen überfüllten Modebade vielleicht von niemandem beachtet würde. Oder eine Provinzial- und Lokalgröße hat eine besondere Bedeutung, weil sie in ihrem Fache der einzige Kenner und somit für einen bestimmten Lebenskreis eine Autorität und Besitzer eines Monopols ist, während sie doch vielleicht, gemessen an den Leistungen, die in ihrem Fache überhaupt gezeitigt werden, eine objektiv geringe Wichtigkeit hat. Eine bestimmte Fachtätigkeit, z. B. die Kenntnis einer sehr entlegenen Sprache, kann ihrem Ausüber eine gewisse Eindrucksfähigkeit geben, weil gerade diese Kenntnis sehr selten gefunden wird, während sie objektiv vielleicht keinen andern Wert hat, als die Spezialität eines einseitig geübten Variétékünstlers. Darum sehen wir im Konkurrenzkampf des Lebens überall die Tendenz, seltene Kombinationen und Spezialitäten auszubilden, die ihrem Eigner, wenn irgend möglich, das Prestige der Besonderartigkeit und damit eine Anwartschaft auf die Aufmerksamkeit der Mitmenschen verleihn. In einer Gesellschaft von lauter Zivilisten fällt ein Mann in Uniform auf, in einem rein militärischen Kreise ein Mann in Zivil. Jede seltene Pflanze, Briefmarke, Münze

verliert an Eindrucksenergie, d. h. an Fähigkeit, die pſychiſche Kraft auf ſich zu ziehn im ſelben Maße, als ſie in einer Reihe gleichartiger Ereigniſſe oder Erlebniſſe untertauchen kann. Dieſes pſychologiſche Geſetz begründet z. B., daß die Bilder Böcklins oder Segantinis im Augenblick ſo ungeheuer im Wert geſtiegen ſind, weil mit dem Tode dieſer großen Meiſter die Möglichkeit geſchwunden iſt, daß das einzelne Bild etwa noch ein zweites Mal von ihnen gemalt und dadurch in ſeinem Einzigkeitswerte vernichtet wird. Aber auch im Gebiet aller Gefühlserfahrungen liegt es ſo. Vielleicht kann in voller Energie ein jedes Erlebnis nur ein Mal auf uns wirken. Ein Mal das Meer, die Abendröte des ableichenden Himmels, der Anblick ferner Schneeberge, die Unendlichkeit der Sternennacht, der Überſchwang erſter Liebe. — Daher die Erlebnisfriſche der frühen Kindheit, die mit goldenem Schimmer übergoſſen vor jedem Erinnern liegt, weil alles noch neu und jung war und nichts eingebüßt hatte von der Energie des erſten Eindrucks durch die begriffliche Einrangierung unter das gleichartig Erlebte. Die Tätigkeit des bewußten Menſchen, der jedes Erlebnis wiedererkennt und ſubſumiert, raubt dem Erleben ſchließlich die Friſche der Einfühlung, in welcher der Gegenſatz von Subjekt und Objekt noch nicht beſtand, ſondern noch wir in den Dingen und die Dinge in uns lebten. Daher kommt es wohl auch, daß keine ſoziale Beziehung ſich dauernd auf der Höhe der Eigenart und des Reizes erhalten kann, den jede Freundſchaft oder Bekanntſchaft in den erſten Wochen ihrer Anknüpfung mit ſich führt. Es iſt die Erfahrung, die das Sprichwort in dem Satze ausdrückt, daß „neue Beſen gut kehren“. Es tritt ein Nachlaſſen der ſeeliſchen Spannung ein, ſobald wir alles voneinander wiſſen oder zu wiſſen glauben. Darum wäre es vielleicht eine der ſchwerſten Aufgaben der Lebenskunſt, ſich nie einem andern reſtlos hinzugeben, ſodaß überhaupt nichts Neues oder Ungewohntes mehr gefunden oder erwartet werden kann. Es iſt vielleicht zumal

für das Glück vieler Freundſchaften und Ehen entſcheidend, daß Menſchen verſtehn, ſich von Zeit zu Zeit neu und unbekannt entgegenzutreten. Denn nicht an der Tatſache der Gewohnheit oder Gewöhnung als *ſolcher* hängt das Herabmindern der pſychiſchen Quantität des *Erlebniſſes*, das in einer Summe gleichartiger Erlebniſſe untertaucht, ſondern lediglich an der Tatſache der Gleichartigkeit des *Erlebens*, die, wie alle Monotonie, wie der muſikaliſche Gleichklang, der Anblick ein- und desſelben Objekts, das Fixieren einer einzigen Vorſtellung, ein Nachlaſſen der ſeeliſchen Spannung, ein Abſinken der Aufmerkſamkeit und ſchließlich das *Erlöſchen* des Bewußtſeins zur Folge hat. Iſt dagegen bei einem gleichbleibenden Erlebnis auch nur *eine* Nuance variabel, ſo kann dieſe das Intereſſe in Spannung *erhalten*. Daher kommt der ſo tief eingewurzelte Zug der menſchlichen Eitelkeit, ſeiner Umgebung in *wechſelnden* Beleuchtungen erſcheinen zu wollen. Ein verändertes Gewand, ein auffallender Schlips, eine ungewohnte Haar- oder Barttracht können genügen, um die Aufmerkſamkeit der Umwelt neuerdings auf uns zu lenken. Und es war immer die weſentliche Sorge des Dandytums von Alkibiades bis Oskar *Wilde*, keine Lebensform zur Gewohnheit werden zu laſſen und ſtets das *Unerwartete*, Paradoxe darzuleben, das die ermattete ſeeliſche Energie neuerdings am Punkte der ſeeliſchen Hemmung *konzentrieren* muß. In wie hohem Maße gerade im Gebiete der Moden die Geſchmacksurteile von der Einſtellung der Aufmerkſamkeit abhängen, davon erleben wir täglich erſtaunliche Beiſpiele. Das Sehvermögen wie der muſikaliſche Geſchmack einer Generation deutet auf eine Maſſenſuggeſtion, die von Einzelnen ausgeht, welche die viſuelle oder auditive Aufmerkſamkeit in eine beſtimmte Richtung *zwingen*. — Als die erſten Bicykles aufkamen, verwarf man den dicken Gummireifen, weil man ihn häßlich fand, aber nachdem man ſich an ihn gewöhnt hat, findet man die dünne Pneumatik häßlich, obwohl man ſie verwenden *könnte*.

Goethe mochte keine Männer leiden, die Brillen trugen, in ſpäterer Zeit erklärte man die Brille vor dem Auge einer Frau für widerſinnig und unnatürlich, und heute nimmt man höchſtens an der Brille bei einem Kinde Anſtoß, obwohl man ſich auch daran ſchon gewöhnt hat. Man erinnert ſich des Aufſehens, das die erſten Schlittſchuhläuferinnen oder Radlerinnen erregten, während heute Schlittſchuhlaufen und Radfahren auch für Frauen ſo allgemein wurde, daß niemand daran noch Ärgernis nimmt. Was nun hinter ſolchen und ähnlichen Beobachtungen ſteht, iſt ein allgemeinſtes Apperzeptionsgeſetz, in das Wundt und vor allem Lipps zuerſt volle Klarheit gebracht haben. Das ſogenannte Weberſche Geſetz, — nach welchem die Intenſität der Empfindungen in beſtimmtem Verhältnis zu den ſie auslöſenden Reizen ſteht, und zwar ein Unterſchied der Empfindungsintenſitäten in gleichem Maße verſpürt wird, als auch die Reize in relativ gleicher Größe anwachſen, — dieſes wichtige Geſetz der Pſychophyſik iſt auf das ſelbe Apperzeptionsgeſetz zurückzuführen.*) Der Reiz, d. h. die pſychiſche Wirkungsfähigkeit jeder Empfindung, Wahrnehmung, Vorſtellung nimmt ab im ſelben Maße, als gleichartige Reizungen ſich mit ihr zu einem Ganzen verweben und bedarf, um überhaupt noch ſpürbar zu werden, einer um ſo größeren Verſtärkung, je größer das Ganze wird, in das er ſich verliert. Um einen eben merklichen Helligkeitszuwachs zu verſpüren, bedarf es bei zehn brennenden Kerzen der Hinzufügung von einer, bei Hundert aber ſchon von zehn und je größer das Ganze wird, in dem der Einzelreiz verſchwindet, um ſo eindrucksloſer wird jede Veränderung innerhalb dieſes Ganzen. Es gilt indeſſen nicht, hier alle Konſequenzen dieſes ſehr weittragenden

*) Die ſchlechterdings unübertreffliche Darſtellung des pſychophyſiſchen Geſetzes gibt Wundt, Vorleſungen über die Menſchen- und Tierſeele, 1. Bd. S. 108 u. ff.

Gesetzes zu verfolgen, sondern lediglich seine Anwendung auf die Psychologie des Pessimismus klarzulegen. Zuvor aber sei noch eine allgemeinste, umfassendste Andeutung gestattet. Alle Tatsachen, auf die wir hier verweisen, gipfeln in einem Gesetze, das ich — mit einem Ausdruck, den Goethe gelegentlich gebrauchte, — Gesetz der Entwirkung nenne. Ich meine damit dieses: die Funktion des Bewußtseins versieht, wie sie der Tatsache einer Hemmung im seelischen Leben entspricht, nur die Aufgabe der Beilegung von Hemmungen, d. h. das Ziel der Beruhigung unserer Seele. Der Zweck des Denkens, die Absicht der Wissenschaft, der Philosophie war nie eine andere und kann keine andere sein, als uns von der Energie der auf uns einwirkenden Dinge, von der Überlegenheit uns beunruhigender Reize zu erlösen. Wir beginnen zu meditieren, deliberieren, bewußt zu werden, sobald ein neuartiges und damit für unsere Erhaltung bedrohliches, uns zur Stellungnahme zwingendes, noch nicht assimiliertes Erlebnis an uns herantritt. Und wir sind beruhigt, sobald wir „wissen", d. h. sobald wir das Fremde, Ungewohnte und Perturbierende „begreifen", d. h. in einer Summe gleichartiger Erlebnisse, in einer „erlösenden Formel" untergebracht und assimiliert, haben. Dies will sagen: die Wirkungsfähigkeit des Erlebnisses reagiert ab im selben Maße, als es möglich ist, das Erlebnis zu assimilieren; und der Vorgang der Assimilation des Erlebens ist eben das Sichbewußtmachen oder sogenannte Denken. Das Denken ist somit ein „Entwirken", d. h. ein Abspannen und Entladen der Spannkräfte, mit denen die Gegenstände auf uns abzielen und an unsere Aufmerksamkeit Ansprüche stellen.*) ... Es gibt ein altes Sprichwort: „was ich nicht weiß,

*) Ein wirtschaftliches Analogon des Gesetzes der Entwirkung ist das Malthussche Gesetz der Produktion auf Land oder die Lehre Thünens von der abnehmenden Rentabilität neu hinzukommender Kapitalien; ein physiologisches die Abnahme der Intensität eingeübter

macht mich nicht heiß". Es bezeichnet das gerade Gegenteil der pſychologiſchen Wirklichkeit: Denn nur das, was ich nicht weiß, macht mich heiß! Oder anders geſagt: Das Wiſſen, die Erkenntnis eines Vorganges oder einer Tatſache iſt der Weg, auf dem die Tatſache oder der Vorgang ſelber die Kraft verlieren, uns fürder zu erwärmen. Das ſubjektive Inanſpruchgenommenſein durch Dinge oder Perſonen ſetzt immer auch ein gewiſſes Fremd- und Dunkelbleiben ihres Weſens voraus, während die deutliche, klare, „objektive" Erkenntnis auch allemal die Vernichtung aller affektiven Beziehungen zu Perſonen und Dingen in ſich ſchließt. Es iſt ſomit durchaus begründet, wenn man fürchtet, daß die wachſende Bewußtheit unſeres Lebens auch eine Ernüchterung, eine Abnahme der Lebensreize mit ſich führe. Indeſſen bedenke man dabei auch dieſes: das Bewußtwerden eines Reizes iſt der Weg der Befreiung vom Reize. Indem nun aber das Erkennen alle gröberen Reize entwirkt und aſſimiliert, ſo daß ſie alle Macht über unſere Seele verlieren, weil ſie uns geläufig ſind, wird überhaupt erſt die Fähigkeit gewonnen, für feinere und differenzierte Reize empfänglich zu ſein. Die Empfänglichkeit für ſubtile Wahrnehmungen ſetzt voraus, daß die gröberen nicht mehr ausdrücklich apperzipiert werden. Nur alſo auf Grund einer ſehr weitgehenden Eindrucksloſigkeit und Stumpfheit gegenüber den elementaren, „natürlichen" Reizen iſt die Empfänglichkeit für ſubtilere Lebensreize möglich geworden, und die Unfähigkeit, auf primitive Stauungen zu reagieren, iſt ſehr oft nur ein Ausweis für das Daſein ſchon feinerer und intimerer Wahrnehmungsmöglichkeit. . . .*)

Empfindungen, etwa in dem Gegenſatz vom Gutſchmecker- und Feinſchmeckertum; ein phyſiologiſches Analogon unſerer Bewußtſeinstheorie iſt die bekannte Lehre, daß die Intenſität des Bewußtwerdens der Intenſität des Zerfalls nervöſer Elemente entſpreche.

*) Vergl. hierzu Kap. 10; Schluß des erſten Stücks.

4. Die Wonne am Weh.

Wir sind nunmehr vorbereitet, um den tiefsten Einblick in die Psychologie des Weltschmerzes zu gewinnen, — nach der gehörten Theorie eben auch eine „Entwirkung", ein Brachlegen des Weltschmerzes in uns selbst. — — Ein alter Dichter schuf den Spruch: „Es ist ein Trost für Unglückliche, Genossen im Leide zu haben". Ist es nicht erstaunlich, daß dieser Spruch wahr ist? Kann denn etwa dadurch, daß andere Menschen gleiches Elend tragen, mein eigen Elend irgendwie vermindert werden? Ist denn nicht die Übernahme des Elends von seiten vieler Menschen nur eine Vermehrung der Summe des Weltenelends? — In der Tat glaube ich auch nicht, daß jener Vergilsche Spruch in seiner bündigen Allgemeinheit Recht hat. Das aber, was er an Wahrheit enthält, leuchtet uns tief in die letzten Untergründe des Pessimismus hinab. Es ist die Wahrheit des Weberschen Gesetzes. Die Eindrucksfähigkeit des Einzelelementes wird um so geringer, je größer das Ganze ist, zu dem sich das Einzelelement zugesellt. Ist das ganze Leben verpfuscht, die ganze Existenz wertlos, dann ist es ja auch relativ gleichgültig, ob mein Einzellos etwas mehr oder weniger an Unglück erfährt. Denn alle Übel, die, wie der Tod, als allgemeine Kontribution des ganzen Menschengeschlechts begreifbar sind, regen den Einzelnen nicht mehr auf, obwohl es doch schließlich erstaunlich genug ist, daß das Bewußtsein unserer Ephemerität und Hinfälligkeit, das Bewußtsein eines Wirkens, das täglich durch den Tod abgeschnitten werden kann, uns überhaupt noch zu ruhigem Lebensgenusse kommen läßt. Die Erträglichkeit des Schmerzes wird wesentlich unterstützt durch die Erkenntnis seiner Unabwendbarkeit und Notwendigkeit und durch die Möglichkeit, ihn als Ausfluß eines Naturgesetzes zu betrachten. Ja, man könnte den Argwohn hegen, daß die Aufstellung sogenannter „Naturgesetze" überhaupt

auf die Tendenz zurückzuführen ſei, das Leben dadurch erträglich zu geſtalten, daß das uns Iſolierende und Bedrohende auf objektive Gewalten abgewälzt wird. Es iſt die naivſte und allgemeinſte Form von Lebenslüge, jedes ſelbſtgewollte Elend nachträglich dadurch abzumildern, daß man, die Vergangenheit umfälſchend, ſich vordemonſtriert: „Es habe alles ſo kommen müſſen", denn es iſt das tiefſte Weſen des Menſchen, ſich nur bei dem ſchlechterdings Unabwendbaren, d. h. bei dem ſogenannten, Objektiven beruhigen zu können.*) ... —— In der Sphäre kleiner, gemeiner Seelen nun finden wir die Vergilſche Wahrheit in der Tat ausnahmslos beſtätigt. Der Gedanke an das größere Leiden des andern hebt den Menſchen durch einen eigenartigen Gefühlsvorgang, der in ſeinen Tiefen an die niedrigſte Schadenfreude, aber auch in ſeiner Höhe an das edelſte Mitleid grenzt, über das Bewußtſein des eigenſten Leidens hinweg. Es iſt ſicherlich das entſetzlichſte Stigma manches Leidens, zu wiſſen, daß es ſo einziger Art iſt, daß (während doch ohnehin ſchon jeder Schmerz iſoliert) überhaupt nicht mehr Anklang und Sympathie in gemeinmenſchlichen Seelen zu erwarten ſteht. Umgekehrt wird das epidemiſche und weitverbreitete Übel von jedem leichter ertragen. Als z. B. in Rußland die Leibeigenſchaft aufgehoben wurde, zeigte es ſich, daß die Forderungen des Volkes auf neue Freiheiten und Konzeſſionen ins Endloſe anwuchſen und zwar auf Grund des folgenden Gefühlsvorgangs: jeder Bauer ertrug willig auch die ärgſten Preſſereien und Quälereien, wenn nur in allen Nachbarbezirken genau die ſelben Einrichtungen traditionell fortbeſtanden und für unabwendbar galten. Sobald nun aber irgendwo eine neue Erleichterung platzgriff, wollten auch die Nachbarn, die erſt im Vergleichen ihrer Lage mit der von Angehörigen der

*) Vergl. hierzu Kap. 10, die Bemerkungen über *αἰτία* = Schuld und *αἰτία* = Urſache.

ſelben Geſellſchaftsklaſſe zum Bewußtſein ihres Elends kamen, ſofort auch eine gleiche Erleichterung haben. Und ſo erfahren wir, daß es bei jeder wirtſchaftlichen Verbeſſerung einzelner ähnlich ergeht, wie in dem tiefblickenden Märchen vom Geizhals, der auf ſeine alten Tage ſich zum Anſchaffen neuer purpurroter Pantoffeln überreden läßt. Sofort merkt er, daß ſeine neuen Pantoffeln grell abſtechen gegen ſeinen alten Schlafrock und daß er auch dieſen erneuern muß. Dann aber fragt man ihn, warum er in ſo elegantem Aufzuge in ſo ſchäbigem Lehnſtuhl ſitze, und, kurz und gut, er muß ſchließlich ſeinen geſamten Hausrat erneuern, und die Veränderung an einer Stelle ſeiner gewohnten Umgebung führt zur vollſtändigen Umſchichtung ſeiner ganzen Lebensführung. ... Wenn wir am Tage die Sterne nicht ſehn, ſo geſchieht das nicht, weil ſie nicht leuchten, ſondern weil in dem mächtigeren Lichte der Sonne aller ſchwächere Strahl eben ertrinkt. So wird ein Menſch, deſſen Bewußtſein von einem großen Leide ausgefüllt iſt, dadurch unempfänglich für die kleineren Unbequemlichkeiten und Störungen ſeiner Einzelexiſtenz. Und je tiefer er vom Leide des Lebens überhaupt durchdrungen iſt, um ſo ſtärkeren Anſtoßes bedarf es, um ihn im einzelnen Falle zu einer Reaktion gegen den Schmerz zu bewegen. Daher ſehn wir den Buddhismus oder die Stoa mit einer theoretiſchen Überzeugung von der Schmerzhaftigkeit des ganzen Lebens eine optimiſtiſche Unempfänglichkeit gegen den Jammer der Einzelexiſtenz verbinden. — Es ſcheint mir nun außer Frage, daß in dieſem pſychologiſchen Geſetze, welches uns die Neigung zum „Peſſimismus“ erklärt, auch in weiterem Umfang eine Wurzel jedes „Vergnügens an tragiſchen Gegenſtänden“ zu ſuchen iſt. Die große Beruhigung, die auf ein naives Gemüt etwa die Paſſionsgeſchichte der Heiligen oder das Leben Jeſu übt, der tiefe Reiz melancholiſcher Betrachtungen, ſchwermütiger Geſpräche und Konſolationen — ſie fließen wohl daraus, daß hier das eigenſte Los als Auszug

des allgemeinen Weltgesetzes objektiv werden und somit von uns abrücken kann. Darum ist in schwerer Zeit vielleicht nichts so tröstlich, als die Lektüre von „Gefängnisbüchern", wie etwa der Tröstungen des Boëtius, Dostojewskis Memoiren, Oskar Wildes De profundis, „Aus dem Zuchthaus" von Hans Leuß; kurz, tröstliche Bücher sind solche, die uns melden, wie andre, vielleicht schwächere Menschen, noch entsetzlichere Leiden als die unseren siegreich überwunden haben. Damit ist nun freilich auch gesagt, daß es nicht die Tatsache des größeren Leidens der andern, sondern vielmehr die der Überwindung ihres Leidens ist, woraus wir für uns selbst im Nacherleben eine Kräftigung beziehen. — —

Aber es liegt gleichwohl zunächst etwas darin wie Bewußtwerden der eignen besseren Situation, auf Grund der Erkenntnis des fremden Elends. Es ist wohl eine typische Erfahrung, welche wir sogar bei unsern nächsten Freunden erleben, daß man den Bericht eines uns widerfahrenen Leides nicht ohne heimliche Befriedigung entgegennimmt, woher auch die nur mit der unsäglichen Niedrigkeit der menschlichen Natur begründbare Regel stammt, „daß es besser sei, beneidet als bemitleidet zu werden". Aber wie die Entgegennahme fremden Leidens eine eigenartige Beruhigung in bezug auf das eigne Elend mit sich führt, so ist eben auch die Mitteilung des Elends — wie schon das Wort mitteilen andeutet — immer ein Zerteilen, d. h. ein Abwälzen des Leidens von der leidenden Seele und es läßt sich kaum absehn, wie tief diese Tatsache, daß Worte gleich Tränen ein Entlastung der Seele vom Leiden sind, in die Entstehungsgeschichte und Psychologie der Sprache hinableuchtet. — Das Dargelegte ist schon in einem alten deutschen Sprüchwort angedeutet. Dieses Sprichwort sagt, daß „geteilter Schmerz ein halber Schmerz" sei, so wie die „geteilte Freude eine verdoppelte Freude" sein soll. Der erste Teil dieses Sprüchwortes erklärt sich zunächst wohl aus dem erläuterten

Vergilſchen Geſetze, daß ein Schmerz um ſo leichter ertragen, d. h. um ſo ſeltener apperzipiert wird, je mehr Genoſſen dieſes Schmerzes dem Bewußtſein gegenwärtig ſind. Dazu aber kommt noch ein ſehr merkwürdiger Unterſchied zwiſchen unſern Unluſt- und unſern Luſtgefühlen. Es ſcheint nämlich für alle Unluſtgefühle weſentlich zu ſein, daß ſie den Menſchen in weit höherem Maße iſolieren und mehr auf ſich ſelber zurückwerfen, kurz, daß ſie in höherem Grade „Ichgefühle“ ſind, als unſre Luſterlebniſſe, in deren Natur vielmehr ein Erweitern, ein ſoziales Geſtimmtſein der Seele liegt, während Unluſt uns verengt und gegen das Leben andrer verſchließt. Die mimiſche und plaſtiſche Darſtellung unluſtvoller Empfindungen zeigt daher ein Überwiegen der adduktiven Muskulatur über die flexive und abduktive. Ich denke dabei z. B. an die gebundene Kraft in den Geſtalten Michel Angelos oder an die ungeheure Verhaltenheit im Beethoven Klingers. Ja, es ſcheint mir z. B. auch im Schriftduktus verſchiedener Raſſen, wie in der Schrift der Einzelindividuen, für das Vorwiegen luſtvoller, d. h. ſozialerweiternder oder aber unluſtiger, d. h. iſolierender Emotionen charakteriſtiſch zu ſein, ob ihre Schrift adduktiven oder abduktiven Charakter trägt. So iſt z. B. die hebräiſche Schrift von rechts nach links eine Schrift, in welcher viel Konzentration, Gebundenheit und Anſichhalten liegt, ein Vorherrſchen abduktiver Bewegung, wie etwa beim Ballen der Fauſt oder Zuſammenpreſſen der Lippen. Und dieſer Schriftduktus iſt vielleicht für die ſeeliſche Sparſamkeit und ſchmerzliche Inſichgetriebenheit der jüdiſchen Raſſe charakteriſtiſch. — Somit alſo liegt es ohne weiteres in der Natur des Leidens, unmitteilſamer und verſchloſſener zu machen, wie es in der Natur der Freude liegt, geteilt und geſellig genoſſen zu werden, analog etwa wie kalte und herbe Farben die Gegenſtände, an denen ſie haften, von uns abrücken, warme und milde aber ſie dem Auge näher bringen. Die gewaltigſte Illuſtrierung dieſes Geſetzes der Luſt- und Unluſt-

gefühle erleben wir in der neunten Symphonie Beethovens, wo aus dem konzentrierten Schmerze der in sich gebundenen und bedrängten Seele schließlich der gewaltige Hymnus an die Freude hervorbricht mit seinem: „Alle Menschen werden Brüder". — Nun aber fragt es sich, warum das Sprüchwort Recht hat, wenn es mit der tiefen induktiven Weisheit, die volkstümlichen Sentenzen anhaftet, zwar in der Mitteilung der Freude eine Verdoppelung, dagegen in der Mitteilung des Schmerzes eine Halbierung sieht. Hier aber glaube ich nun behaupten zu müssen, daß in den beiden Teilen dieses Sprüchwortes zwei verschiedenartige Wahrheiten verkoppelt wurden. Zwei Wahrheiten, welche den beiden Polen des ethisch-sozialen Verhaltens im Menschen entsprechen. — Der geteilte Schmerz ist in der Tat halber Schmerz, aber nur für den noch unethisch und unsozial fühlenden Menschen; die geteilte Freude ist eine doppelte Freude, aber nur für eine sittlich sehr hoch stehende Natur. Je sittlicher ein Mensch ist, um so mehr wird die Teilung seines Schmerzes von seiten andrer ihm nur eine Erhöhung seines Schmerzes bringen. Je unsittlicher er dagegen ist, um so mehr wird ihm für den bewußten Genuß seiner Freude ihre Ausschließlichkeit und seine Begünstigung gegenüber allen andern Menschen notwendig sein. Wie aber sollte wohl auch ein Mensch, der mehr in andern als in sich selber lebt, der sich in den Zustand anderer hineinzuversetzen und ihn innerlich mitzuahmen vermag, in der Mitteilung seines Schmerzes noch eine Schmerzmilderung erfahren können? — Hier wird es freilich vor allem darauf ankommen, wie nah uns der andere steht und wie weit wir ihm durch die Mitteilung unseres eignen Leidens ein Leid zufügen würden, dessen Miterleben als Reflex unseres Wehs, dieses Weh auch noch verstärken müßte. — Mir ist die Geschichte einer edlen Frau bekannt, die nach einer ärztlichen Untersuchung die Sicherheit

gewann, daß ſie an einem unheilbaren Zungenkrebs erkrankt ſei, der ihr nur noch wenige Jahre Leben geſtattete. Sie trug dieſes Bewußtſein bis zuletzt, ohne ihren Nächſtſtehenden Mitteilung zu machen. Und vielleicht war dies ein Fall, wo das Verſchweigen des Schmerzes glückbringender wurde, als die Erleichterung geweſen wäre, die in der Gemeinſamkeit des Ertragens gelegen hätte.

Hier aber ſcheint mir nun der Ort zu ſein, auf ein neues Verdienſt Schopenhauers als auf ein lange verkanntes Hauptverdienſt hinzuweiſen, das wir an dieſer Stelle hervorkehren müſſen, weil uns keine Zeit bleibt, auf die Ethik Schopenhauers mit gebührender Ausführlichkeit einzugehen. Ich meine ſeine Begründung der Moral auf die Sympathie im Schmerze, auf das „Mitleid". — Es iſt richtig, daß die Sympathie im Schmerze nur eine Seite des ſozialen Fühlens iſt, aber es iſt ſicherlich ein Vorzug der Schopenhauerſchen Moral, daß ſie das moraliſche Handeln auf pſychologiſche Tatſachen, auf die Tatſache des Mitgefühls, d. h. der Einfühlung, oder wie man beſſer ſagen ſollte, der Mitahmung, nicht aber, gleich Kant, auf einen Akt der freien Überlegung begründet. Und dieſe Mitahmung oder Mitlebung iſt etwas, was jenſeit alles gedanklichen Wiſſens ſteht; die ſchlechthin unmittelbare Tatſache des Einsfühlens, in der überhaupt noch nicht die bewußte Sonderung von Ich und Welt vollzogen iſt. Es iſt das indiſche Tat twam aſi, die letzte Wurzel alles ſozialen Lebens, der man keineswegs beikommt, wenn man ſie etwa wie Ribot auf einen Akt der Phantaſie zurückzuführen verſucht. Man hat nun gegen dieſe Mitleidmoral, welche Schopenhauer begründete und Tolſtoi und Wagner am eindringlichſten vertreten haben, mancherlei Wichtiges eingewendet. Aber ich halte dieſe Einwände im letzten Sinne nicht für ſtichhaltig. So hat man z. B. folgender-

maßen argumentiert. Die Mitleidmoral setzt Metaphysik voraus. Sie basiert auf dem Glauben, daß das selbe transzendente Wesen hinter allen Phänomenen der in Formen der Individuation zersplitterten Erfahrung stehe. Der Schmerz, den ich anderen zufüge, ist daher, so meint Schopenhauer, mein eigner Schmerz insofern er der Schmerz des gehemmten Weltwillens ist und ich, als ein Teilchen dieser Welt, aus dieser Welt nicht hinaus kann, weil ja (um mit Hartmann zu reden) alle Individuen ihren Telephonanschluß im Absoluten haben. Wenn nun aber die Sittlichkeit fordert, daß wir einander Freude machen, daß die Summe der Freuden möglichst vermehrt, die Summe der Leiden mehr und mehr vermindert werde, wenn das beste aller Gebete jenes indische ist, welches beginnt: „Gott lasse heute alle Wesen schmerzfrei sein", dann wird der sittlichste Mensch jener sein, dessen Existenz allen anderen Menschen möglichst wenig Leiden und möglichst viel Förderung gegeben hat. Ist nun aber diese Überlegung richtig, dann könnte ein Menschenscheusal wie Nero oder Caligula etwa so philosophieren: Es kommt also für Euch darauf an, daß die Summe des Glücks in der Welt vermehrt werde. Wenn nun aber die Freude, die ich andern zufüge, meine Freude, der Schmerz des andern mein Schmerz ist, dann ist auch umgekehrt jeder Zuwachs an Glück, den ich erlebe, eine Mehrung des Lustquantums der Welt und jede Entsagung, die ich mir auferlege, ein Verlust an Glück, den die Erde erleidet. Nun aber habe ich, indem ich Menschen rösten und verbrennen lasse, ein Vergnügen, welches so groß ist, daß dagegen der Schmerz des Märtyrers, der ja für schöne Ideale und erhabene Himmelsziele zu sterben glaubt, gar nicht in Betracht kommt. Also mehre ich die Summe der Lebensfreude und habe sittlich-gut gehandelt, wofern nur durch meine Lust am Quälen das Quantum der Qual auf seiten der andern überboten ist. — — Diese Art von Interpretation des Tat twam asi beruht jedoch auf einem Irrtum. Eine

abſolute Maximiſierung des Erdenglücks kann es nicht geben, wenn nicht jedes Willensatom gleichmäßig daran teil hat, analog, wie z. B. ein Luſtzuwachs unſeres Organismus niemals dadurch erreicht wird, daß eine einzelne Zelle auf Koſten aller andern hypertrophiert, ſondern nur dadurch, daß jede Zelle eben ſo weit ſich differenziert, als es der Zuſammenhang mit allen andern erwünſcht macht. Vor allem aber handelt es ſich bei der Erkenntnis, daß mein Schmerz der Schmerz des andern und daß fremdes Glück auch mein Glück iſt, niemals um ein rechneriſches Kalkul. Es handelt ſich um unmittelbare, intuitive Erkenntnis. Es charakteriſiert den guten Menſchen, daß er in allen andern ſich ſelber wiederfindet, ohne darum ſeiner geſchloſſenen Perſönlichkeit verluſtig zu gehen. Aber er überlegt dabei nichts, er weiß nichts von der Wirkung des fremden Schmerzes, er fühlt eben den fremden Schmerz als ſeinen eignen.

Vielleicht iſt der tiefſinnigſte und zarteſte Ausdruck dieſes pſychologiſchen Tatbeſtandes des unmittelbaren Miterlebens in der folgenden indiſchen Legende gegeben, welche Hebbel verarbeitete. Ein edler Bramane iſt von einer giftigen Schlange gebiſſen und liegt in entſetzlichen Qualen auf dem Sterbebett. Der Tod kommt, um ihn zu holen. Aber auf die Bitte des Sterbenden will ihn der Tod verſchonen, wenn an ſeiner Statt irgend ein andres Leben den gleichen Schmerz und Tod erleiden ſoll. Der Bramane ſchlägt vor, daß ſtatt ſeiner die Schlange ſterbe. Als er aber das Tier ſich in Qualen winden ſieht, fühlt er ſolches Mitleid, daß er fleht, es möge ein noch gemeineres und weniger leidensfähiges Geſchöpf ſeinen Tod übernehmen. Und nun werden der Reihe nach alle Lebeweſen bis herab zum gleichgültigſten Geſchöpfe mit jenem Schmerze, als Stellvertreter des Bramanen belaſtet. Aber bei jedem einzelnen fühlt er, daß das Leiden des andern ſein eignes Leiden bleibt und ſo ſagt er ſchließlich, daß er lieber ſelber ſterben und leiden wolle, ehe an ſeiner Statt auch nur

das geringste Wesen, bevor es ihm bestimmt sei, zugrunde gehe. Da aber tönt aus den Himmeln die Stimme des Brahm: „Komm, steige zu mir hinauf, denn sonst zwingst du mich, zu dir herab zu steigen.“. Damit aber soll gesagt sein, daß derjenige, der alles Leiden der Erde als sein eignes Los erleben muß, seine Seele zum Kosmos erweitert, sich in Gott und Gott in sich gewandelt hat. Er ist, „worin alles lebt und webt“ und sein Ich existiert nicht mehr, weil er alles in dieses Ich aufnahm.

In diesen Betrachtungen über die psychologischen Grundlagen des Pessimismus liegt nun aber für uns der Erweis, daß eine pessimistische Philosophie unsittlicher Natur ist. Wir können die Ethik Schopenhauers, diese Ethik des Mitleids, gegen den Schopenhauerschen Pessimismus kehren. Denn dieser bezieht aus der Tatsache des Weltelends eine Tröstung für den im allgemeinen Jammer ertrinkenden und abklingenden Jammer der Einzelexistenz. Je mehr aber der Mensch das Leiden der Welt als sein Leiden empfinden wird, um so weniger kann ihm aus der Tatsache der Allgemeinheit des Schmerzes eine Betäubung seines eignen Schmerzes noch erblühn; sie kann ihn höchstens noch aufrütteln, an der Abstellung des Menschenelends in positiver, sozialer Hilfsarbeit mitzuarbeiten. Es ist freilich richtig, daß der „axiologische Pessimismus“, d. h. der Pessimismus bezüglich der Glückschancen des Lebens, nur eine Form von Pessimismus ist, neben welcher bei Schopenhauer auch die größte Verzweiflung bezüglich der sittlichen Vervollkommnungsfähigkeit des Menschen und die größte Skeptik in bezug auf intellektuellen Fortschritt einhergeht. Aber aus welchen Motiven der Pessimismus auch erwachsen mag, er ist in allen Formen das Vorrecht und die Entwicklungskrankheit der Jugend, die im Mannesalter als Antrieb zur praktischen Verbesserungsarbeit dienen muß und im Greisenalter abgelöst wird durch eine heroische Resignation, die nicht mehr

anklagt und verzweifelt, ſondern begreift und Schmerz und Untergang klaglos annimmt als das natürliche und unvermeidliche Ende der Reifen.

Neben jener einen pſychologiſchen Wurzel des Weltſchmerzes, die wir hier ausführlich bloßlegten, liegen nun freilich auch noch andre, auf die ich indeſſen nur kurz hinweiſen will. Zunächſt ſcheint mir für den Reiz des Peſſimismus ein allgemeinſtes pſychologiſches Geſetz weſentlich zu ſein, das ich als Geſetz der „Luſt im Verallgemeinern" bezeichnen möchte. Wir ſind geneigt, jede uns allein betreffende Erfahrung möglichſt allgemein und weit einzukleiden. Denn hierin liegt eine Befriedigung des menſchlichen Machtwillens, ein Vergewaltigen und Beherrſchen des erlebten Lebens. Die abſtrakten Begriffe nämlich ſind gleichſam Sammelbecken unſrer Erfahrungen. Je allgemeiner und abſtrakter aber dieſe Begriffe ſind, eine um ſo reichere Fülle überwundenen Lebens muß in ihnen aufgeſpeichert, kondenſiert und deponiert ſein, und bei den umfaſſendſten begrifflichen Orientierungen klingen auch in der Seele die höchſten Füllen von Möglichkeiten und Beziehungen an. Indem wir nun aber gewohnt ſind, einen nur uns betreffenden Schmerz zur Formel für das allgemeine Menſchenlos zu verwerten, liegt darin ein Stück jener reinſten und erhabenſten Freude, die wir in der Beſchäftigung mit den Wiſſenſchaften erleben, und vielleicht am innigſten in den abſtrakten Wiſſenſchaften, zumal in der Mathematik. Denn Mathematik iſt die Wiſſenſchaft der weiteſten Beziehungen und Anwendungsmöglichkeiten und es iſt daher eine ganz richtige pſychologiſche Beobachtung, wenn geſagt wird, daß ſie den Menſchen zu größerer Gleichgültigkeit gegen alle Einzelheiten des Lebens und zu mehr Dünkel und Selbſtgefühl erziehe, als irgend eine andere Wiſſenſchaft.

Nun gibt es endlich noch eine weitere ſehr merkwürdige Wurzel des Weltſchmerzes, welche auf eines der intereſſanteſten und tiefſten

pſychologiſchen Probleme hindeutet, auf das ich ſchon vor vielen Jahren hinwies und dem ich damals den Namen des „Problems des Supercilium stoicum“ oder des „Leidenshochmutes“ gab. Es galt nämlich in der römiſchen Kaiſerzeit für eine erſtaunliche Erſcheinung, daß Philoſophen auftraten, „Stoiker“, welche aus der Tatſache ihres Leidens gleichſam einen Sport, ja einen Ruhmestitel machten, ihre Not in Tugend wandelten und mit Bettlerlumpen ihre Eitelkeiten dekorierten. Wir finden — zumal in wohlſituierten und müſſig lebenden Kreiſen — nicht ſelten Menſchen, die aus allerlei wirklichen oder eingebildeten Nöten ſich gleichſam ihre Lebenswaffe geſchmiedet haben und ihre Schwächen oder Krankheiten gegen ihre Umgebung rückſichtfordernd ausſpielen. Hierbei handelt es ſich um die raffinierteſte Verkleidung, die der Wille zur Macht und der Luſthunger des Menſchen eingehn kann. Zunächſt liegt im Bemitleidetwerden eine Garantie unſrer Macht über eine fremde Seele. Und man erlebt daher in vielerlei Formen, daß der Schwache und Ohnmächtige eine Macht, die er direkt ſchlechterdings nicht üben kann, ſich dadurch errettet, daß er ſich ſelbſt in dem Eindruck, den grade ſeine Ohnmacht auf den andern ausübt, zu beſpiegeln ſucht. Das grauenhafteſte hierhergehörige Beiſpiel erfuhr ich aus einer Irrenklinik. Dort ſollte ein Tobſüchtiger gefeſſelt werden, der ſich gegen die Anwendung von Gewalt verzweifelt wehrte. Als er ſchließlich ſich in ſeine Ohnmacht ergab, biß er ſich ſtückweiſe die Zunge aus und ſpie die blutenden Fetzen hohnlachend dem Arzte vor die Füße, während er unter grauenvollen Schmerzen unrettbar unterging. — Indeſſen hat ſolch diaboliſcher Machtwille, der ſogar noch in der Wolluſt des Schmerzes zum Ausdruck kommt, doch auch einen edlen und tiefen Kern. Es iſt jener Kern, der in der Pſychologie des Tragiſchen von größter Bedeutung iſt. Es iſt nämlich nur der Schmerz und das Leiden, was uns das Erhabene eines Menſchentums akzentuiert und eindringlich macht. Wie

wir allemal unser Bewußtsein dort festhaften lassen, wo uns das Ungewohnte und Nichtseinsollende begegnet, wie allemal Bewußtsein an den Vorgang der „psychischen Stauung" geknüpft ist, so genügt die Tatsache, daß ein Mensch leidet, um unsere Aufmerksamkeit auf ihn hinzulenken; und das Leiden der tragischen Helden ist nur das Mittel, um das menschlich Gute und Wertvolle ihrer Persönlichkeit für das betrachtende Bewußtsein heller zu akzentuieren. Hieraus aber begreift sich, daß es auch umgekehrt im Menschen einen Hang zum Leiden und zur Mitteilung seines Leidens geben kann, der durch das Unterstreichen der Unangemessenheit des Schicksals zum Wesen des vom Schicksal Betroffenen den wahren Wert des Menschen für das Bewußtsein andrer, wie auch für das eigne Bewußtsein in helleres Licht rückt.

Wir haben in unsern Untersuchungen nicht nur eine knappe psychologische Theorie des Pessimismus, sondern vor allem eine Waffe gegen den Pessimismus bieten wollen. Er ist durchschaut als Produkt des Willens zu Lebenslust und Lebenssteigerung und kann somit inhaltlich nicht mehr ernst genommen werden, weil seine psychologische Herkunft seinen Inhalt Lügen straft. Eine noch bessere Waffe, als die Psychologie, schmiedet aber die moderne Naturwissenschaft und die Sozialwissenschaft, soweit sie heute anfingen, Schmerz und Leiden teleologisch auszudeuten. So hat Virchow der Pathologie den Gedanken zugrunde gelegt, daß Krankheit ein „Sicherheitsventil des lebenden Organismus" und ein Prozeß der Neuanpassung sei, und Pflüger in seiner „teleologischen Mechanik" die Bedeutung des Schmerzes als Schutzvorrichtung und „heilsames Signal" aufs feinste gewürdigt. In der Sozialwissenschaft aber hat der gleiche Gedankengang zu der Verelendungstheorie geführt, die von Proudhon auf Karl Marx überging und heute in Henry

Georges „Fortschritt und Armut“ wieder aufgelebt ist. Es handelt sich um den tiefen und richtigen Grundgedanken, daß die soziale Verelendung in sich selbst das Stimulans zu wirtschaftlichen Veränderungen trage und daß jede Art wirtschaftlichen Fortschrittes nicht von der großen Masse, sondern von jenen wenigen ausgeht, die unter dem Gegebenen am tiefsten leiden und ohne seine radikale Umschichtung eben schlechterdings verloren wären und nicht fortleben könnten. Es ist die Wahrheit des tiefen Wortes: Worlds work is done by its invalids.*) Und eben dieses Wort deutet auch in die tiefsten Schachte der Kunst. Überall ist es die Sehnsucht und das Ungenügen am Wirklichen, Gegebenen, was die Menschen nötigt, in einem Reich, das nicht von dieser Welt ist, in ihren Hoffnungen und Träumen sich Trost und Zuflucht zu erholen. Der Faustschlag, der das Nasenbein des jungen Michelangelo zertrümmerte und ihn einsam und entstellt werden ließ, die unerwiderte Liebe Petrarkas und Dantes, die Blindheit Homers, die schwere seelische Belastung Shakespeares, die Not und der Hunger des Cervantes, — das alles ist nicht ohne Beziehung zur Größe ihrer Kunst. Und von diesen Beziehungen zwischen irdischem Entbehren und tröstender Traumesgewalt sprechen uns das Armengrab Mozarts und die Dachstuben Beethovens und Schillers, das verlassene Grab Kleistens wie der Wahnsinn Nietzsches. — Aber nicht der Schmerz als solcher brachte ihre Seelen zum Klingen, sondern die Überwindung dieses Schmerzes. Und darin liegt zugleich eine furchtbare Erkenntnis und ein großer Trost, den ein schwedischer Dichter in diese Zeilen bannt:

„Doch nicht ein ewiges Verlangen,
Ein ew'ger Sieg nur ist das Lied.“

---

*) Vergl. hierzu im neunten und zehnten Kapitel meine Ausführungen über das Gesetz der kranken Minorität.

Mit all unseren psychologischen Untersuchungen über die Grundlagen des Weltschmerzes möchte ich nun aber doch nicht die Würde und die philosophische Bedeutung von Schopenhauers Pessimismus angetastet und herabgedrückt haben. Der Pessimismus hat für uns nur seine Würde als Theorie verloren. Aber er behält sein gutes Recht als Lebensgefühl, als Stimmung der modernen Menschenseele. Und das Gefühl kann niemals über sich selbst hinaus. Es ist allemal das Äußerste und Letzte, was ein Mensch zu geben vermag, der Grundstock seines Philosophierens, sein „individuelles Apriori". Für Schopenhauer aber war Pessimismus Gefühl. Und darin liegt die Würde und Rechtfertigung dieses Lebensleides. Was das aber heißt, begreift man, wenn man etwa mit Schopenhauers Pessimismus den Talmipessimismus eines modernen Philosophen vergleicht, den man in humoristischer Laune als Nachfolger Schopenhauers bezeichnet hat, so etwa wie Caprivi der „Nachfolger" Otto Bismarcks war. Man rühmte, daß Hartmann geäußert habe: „wer heute wirklich glückliche Menschen sehen will, der muß zu den Berliner Pessimisten gehen". Welch erbärmlich Wort! Es illustriert die spielerische Seichtigkeit eines pessimistelnden Kalkuls. Es kennzeichnet eine Art von Juchhe-Buddhismus, welcher im letzten Grunde im „Lebenbleiben um jeden Preis" den Wertmesser der Philosophie sieht und der nichts ahnt von der heroischen Größe des Glückverzichtens und Scheiternwollens. Eine Asketik, die nicht anstrengen und nicht der Gesundheit schaden soll, eine behagliche, lebenskühl soignierte Weltschmerzelei, mit der sich durchkommen und auf dem Sofa philosophieren läßt, die nicht mit dem Elend dieses Lebens leidet, sondern es quietivistisch konstatierend bedauert. Schopenhauer durfte von seiner Philosophie sagen: „Ich habe die Welt verwundet". Mit dieser Art Pessimismus dagegen verträgt sich jegliche Blasiertheit, jegliche Philisterei.

Schopenhauer litt. Litt tief an der eigenen Unzulänglichkeit, wie an dem ganzen Jammer des Mitleids mit den Menſchen. Hartmann aber und die urkomiſchen Sonntagnachmittagbuddhiſten ſeines Kreiſes liebäugeln mit einer gutbürgerlichen, eudämoniſtiſch intereſſierten Weltſchmerzlichkeit. Statt daß ſie ſich, wie Schopenhauer, mit Entſetzen oder Ekel von der Welt des Wirklichen abwenden, ſichern ſie ſich allerlei Schlupflöcher und Hintertürchen für bürgerliche Exiſtenzen und Familienbehaglichkeit. Dann wird etwa nachgewieſen, daß in der Tat das „philoſophiſche Genie" die volle Nichtigkeit des Lebens erkenne, gleichwohl aber die Ethik eine „lebenskräftige Hingabe an den Weltprozeß" anempfehlen müſſe, damit der Kulturfortſchritt beſchleunigt und ſchließlich alle Menſchen auf die Höhe des „philoſophiſchen Genies" gehoben werden, wo ſie ſich vereinbaren, daß es doch wohl beſſer ſei, ins ſelige Nirwana zurückzukehren. Schopenhauer aber litt am Leben, wie Byron oder Leopardi, Wagner oder Baudelaire. Sein Weltſchmerz iſt keine Theorie, ſondern Stimmung. Und darin liegt der Wahrheitserweis und der große philoſophiſche Gehalt dieſes Weltſchmerzes. Gewiß! für eine heroiſchere Philoſophie geziemt die ſchweigende Billigung des Lebens mit all ſeinem Leid! Aber wir wollen nicht verkennen, daß im rechten Buddhismus, in der Weltabkehr Buddhas oder Schopenhauers eine ungeheure Kraft liegt. Die Kraft, lautlos und klaglos unterzugehen, ohne Wimmern, ein ſtolzes, anſtändiges Sterben und Erleiden. Eine Kraft, die eine Welt des Zufalls furchtlos überwunden hat und nun mit hohem kindlichen Erſtaunen herabblickt auf das lächerliche Gehaben und die kleinlichen Spiele der Menſchen, deren große Dinge ſo albern und kläglich enden, — welche herablächelt, nicht mehr mit bösartiger und verzweifelter, wohl aber mit gütiger, nicht weinender und kaum leiſe lächelnder Menſchenverachtung, wie ſie in den ſchönen Worten Dſchelaleddin Rumis liegt:

Und haſt Du eine Welt von Luſt gewonnen,
Sei nicht erfreut darüber — es iſt Nichts;
Und iſt Dir einer Welt Beſitz zerronnen,
Sei nicht in Leid darüber — es iſt Nichts;
Vorüber gehn die Leiden wie die Wonnen,
Geh an der Zeit vorüber — es iſt Nichts.
Und haſt Du Ruhm und Liebesluſt erworben,
Was haſt Du da empfangen denn? — Ein Nichts;
Und iſt Dir Ruhm und Liebesluſt verdorben,
Was iſt Dir da vergangen denn? — Ein Nichts;
Wunſchlos gelebt und ruhig denn geſtorben!
Was ſteckt in all dem Prangen denn? — Ein Nichts!

Viertes Kapitel.

Schopenhauer und die Kunſt.

Sahſt Du die Schönheit niemals im Angeſichte des Leidens,
Niemals haſt Du die Schönheit geſehn.

Als die „Entdeckung des Menſchen“ begann, als der mittelalterliche Menſch den Staub der Pergamente und Dogmen von der Seele ſtreifte und der heilige Franziskus ſprach von unſerm Bruder, dem Wind und unſrer Schweſter, dem Waſſer — da ſtand aus der Nacht der Scholaſtik ein armer Mönch auf, aus deſſen zerquälter Seele die Erkenntnis brach: dieſes Leben wäre unerträglich, wenn nicht der Menſch verſtünde, aus Leidenſchaften Freudenſchaften und aus Nöten Tugenden zu machen, wenn er nicht die Kunſt hätte! Der Menſch hat die Kunſt, aus den Unvollkommenheiten des Lebens gefiltert, damit ſie ihm das Leben vergolde und zeige, wie es ſein könnte oder ſollte. Sie nimmt in Idealen als verwirklicht vorweg, was in der gemeinen Wirklichkeit etwa der Anlage nach gegeben iſt, aber was dieſe empiriſche Welt, wenn es erſt einmal geſchaut iſt, wollen und langſam vollenden und erfüllen muß, indem ſie in Geſtalten der Schönheit das erträumte Leben ſich vorausſtellt und langſam an ſich auferbaut. „Künſte und Wiſſenſchaften,“ ſo ſagte Baco, — „ſind „consolamenta vitae“ Getröſtungen des Lebens....

Wir haben im dritten Kapitel das System des Pessimismus durchwandert, über dessen trauriger Pforte das Dantewort stand: „Laßt alle Hoffnung draußen, ehe ihr eintretet.“ Und wir mußten fragen, gibt es denn nirgend Auswege aus diesen fürchterlichen Höllen des abgehetzten Willens und vergeblichen Sterbens, des Sichsehnens und Kämpfens ohne andere Aussicht als auf das starre schweigende Nichts? Und nun stoßen wir plötzlich auf die blühende Insel in den Schopenhauerschen Wüsten, auf einen neuen Schopenhauer, der, wie die guten Ritter auf dem Genter Altarbild, zum Brunnen des lebendigen Wassers pilgert, um sich dort gesund und jung zu trinken. Wir sahen ja in Schopenhauers Gedanken war die Welt ein Zweierlei. Zunächst der Inhalt eines Bewußtseins, die innerweltliche Vorstellung bewußten Geistes. Und als solche ist sie geformt; und zwar von den Formen, welche dem Bewußtsein eigen zu sein pflegen: Raum, als der Form der äußeren Wahrnehmung, Zeit, als der Form des inneren Erlebens, Kausalität, als der Form des denkenden Verarbeitens. Aber jenseit dieses Bewußtseins und seiner Formen ist die Welt noch etwas Anderes. Wir wissen nicht was. Aber wir sind ein Teilchen dieses Was und alles Letzte und Äußerste in uns selbst, unser Gefühl, unser Traum, unser Lebenwollen mag als Symbol dienen für das, was jenseit aller Spiegelungen des Lebens noch vom Leben bleibt. Nun aber liegt im Wesen dieses Lebens, daß es bewegt, veränderlich, rastlos ist. Es schläft und dämmert ruhelos in Mineral und Metall, es schlägt in Blume und Baum leidvolle Augen auf, fragende und klagende Augen der Erde, die von toten Menschenherzen und zergrübelten Menschenhirnen genährt werden. Es hetzt, seinem alytischen Wesen getreu, die von Angst und Grausamkeit zerquälte Kreatur der Tiere in Haß und Liebe aufeinander. Es sucht und tastet forschend im Menschen, ohne je Beruhigung und Befriedigung zu finden, bis es seine trostlose Unheilbarkeit erkannt

hat und damit ſich zu erlöſen beginnt. Denn wovon ſollte ſich der Wille des Menſchen erlöſen, wenn nicht von ſich ſelber? und wie ſollte er zum Schweigen kommen, wenn nicht in der Erkenntnis? Freilich, in den meiſten Menſchen, im großen Herdenvolke, bleibt Geiſt, Vernunft und Vorſtellungsleben ewig in den Bann von Neigung und Intereſſe verflochten. Sie kennen keine andere Philoſophie, Politik, Gerechtigkeit, als Intereſſenphiloſophie, Egoismuspolitik, Selbſtgerechtigkeit. Nur auf höchſten Bildungsſtufen will der erkennende Drang nicht mehr; will er nichts als erkennen, als nachdenken über ſich und ſein Wollen, die Welt und ihr Wollen. Und dieſe letzte Stufe iſt es, auf welcher der Intellekt aus einem Werkzeug und Fackelträger des Willens zum Herrn und Deſpoten alles Wollens, ja zu ſeinem Vernichter und Henker wird, bis zu völligem Untergang aller Lebensbegierden im Geiſt. Dieſe Stufe iſt die äſthetiſche. Sie wird repräſentiert durch das Genie in ſeinen drei Formen als Künſtler, Philoſoph und Heiliger. Denn die Stellung dieſer drei Typen zur Welt iſt rein betrachtend, unpraktiſch, kontemplativ. Der Künſtler, Denker oder Asket will nichts von den Dingen. Er will dem Leben ein lauterer, reiner Spiegel ſein, wie das Auge Goethes. Er iſt befreit vom Schmerze der Leidenſchaft und der Wolluſt, erlöſt vom Rade des Ixion, und der Galeere der Sehnſucht. Er trägt nicht mehr Klagen und Wünſche zu Wolken, Meeren und nächtlichen Wäldern, ſondern er ſtellt ſich ſtill beglückt vor Natur und Menſchen hin und ſpricht: „Ich will nichts von euch; redet ihr, ich will lauſchen.“ Freilich, dieſer Zuſtand des Erlöſtſeins von Wunſch und Willen, der rein anſchauenden Betrachtung, iſt auch auf der Höhe des Lebens für den Menſchen der Praxis, der für ſich und die Seinen arbeiten und ſorgen ſoll, nur ein Zuſtand auf Augenblicke. Dieſe aber ſind die reinen und unſchuldigen Augenblicke ſeines Lebens. Könnten wir ſie zum Verweilen zwingen, dann lebten wir „in Gott“, d. h. in

dem Zuſtand, welchen Chriſtus, Buddha und die großen Joggis und Mahadmas erreicht haben, wo in wunſchloſer Ruhe, befreit von allen Beziehungen zu den praktiſchen Intereſſen dieſer bunten empiriſchen Erde von der Seele aus auch der Körper langſam erlöſcht und abſtirbt, ohne Schmerz, in der ekſtaſiſchen Verzückung des vollen Sichdahingebens, vollen Sichſchwindenlaſſens in etwas, was jenſeits alles Sinnlich-Erfahrbaren ſteht. Wir, keine Heilige und Buddhas, kennen dieſen Zuſtand nur in den wenigen Augenblicken, wo uns das Schöne, die Muſik, der Rhythmus und die reine Form ſo ergreift und in ſich hineinzieht, daß wir gleichſam entſelbſtet und entleiblicht aufhören, als beſchränktes Einzelich den Dingen gegenüber zu ſtehen, ſondern in einem neuen und eigenartigen Zuſtand die Dinge in uns oder uns in den Dingen finden. Und ſoweit kann dieſer Zauber des äſthetiſchen Erlebens gehen, daß er den intellektuellen Menſchen, der gelernt hat, „alles beruhigten Auges zu erſchauen", auch über jeden Schrecken des Untergangs und Todes hinweghebt. Die wahre Künſtlerſeele wird, wenn ſie unrettbar auf untergehendem Schiffe im Meere verſinkt, noch einen Augenblick freihaben für den hochgehenden Zug mächtig rollender Wogen und im Anblick eines vorüberſtürmenden Wolkenberges vielleicht das eigne Elend verſinken laſſen. Oder wenn der Panther aus dem Dickicht ſtürzt und ein Kampf auf Tod und Leben beginnt, mag ſie noch einen Moment bewundernd ſtaunen über das Spiel der Lichter auf dem prachtvollen Felle des Todfeinds, dem Scheine hingegeben wie das Rotkehlchen dem Auge der Schlange. Darum iſt ein ſchönes Symbol der echten Kunſt ein kleines Mädchen, das als verſtorben begraben werden ſoll, im Leichenhauſe aber wieder erwacht und nun ahnungslos mit den Blumen, mit welchen es ſich geſchmückt findet, voll harmloſer Freude zu ſpielen beginnt. Das Leben iſt ja entſetzlich nur in ſeinem Daß, luſtvoll aber in ſeinem Was. D. h. ſoweit wir uns lediglich auf den Anblick der Inhalte des

Lebens beſchränken, iſt der Anblick auch der furchtbarſten Menſchenſchickſale und ſogar der Anblick meines eigenen, von mir abgeſtellten und angeſchauten Untergangs luſtbringend und erfreulich und kaum zu ſagen, wie viel Glück auch der Ärmſte aus dem Aſpekt des Lebens bezieht, ſo lange eben der Anblick nur Anblick bleibt. Wehe aber, wenn wir in die Tatſache des Daß, in das Sein dieſer Inhalte verſchlungen werden, wenn wir in den Angelegenheiten des lebendigen Tages mit unſeren Intereſſen verflochten ſind! Dann gilt die furchtbare Wahrheit, daß alles zwar ſchön zu ſehen, aber entſetzlich zu ſein iſt. Dieſes iſt eine große Wahrheit, die uns klar macht, warum wir in betrachtender Stellung zum Leben ſo wenig vom Leben erfahren, warum z. B. auf Reiſen, wo wir doch am meiſten zu erleben glauben, wir niemals einen adäquaten Eindruck vom Menſchenleben erhalten und weswegen insbeſondere die Großen dieſer Erde, welche das reichſte Material konkreter Eindrücke in ſich ſammeln, gleichwohl von der Pſychologie des Menſchen am wenigſten wiſſen. Die elende Hütte des Armen, von Roſen und Reben umſponnen, mit Goldlack und Geranium im freundlichen Fenſter, kleine Buben und Mädchen im Sonntagsſtaat, mit friſch geglätteten Zöpfchen, alle ſo freudig geſpannt, daß wir ſie anſprechen und belobigen möchten, — oder gar Ehrenpforten, Transparente und bunte Lichter, — das ſieht freilich gar luſtig und ſonnebeglänzt aus, als ſeien Gaſſen und Menſchen friſch aus der Nürnberger Spielzeugſchachtel genommen, damit wir unſere Freude an ihnen haben. Und doch iſt der Glaube an ein Idyll der Armut, an die Luſt des Genügſamen, „der es ja nicht beſſer weiß und begehrt“ oder gar jene oft zitierte Lehre, daß „alle gleich glücklich“ ſeien, der Millionär, der im Salonwagen durch die Landſchaft fährt, wie der Steinklopfer an der Straße, der mit zwei Mark Tagesverdienſt fünf Kinder nähren, zur Schule ſchicken, ſauber halten und abends freundlich in der Bibel leſen ſoll, — die

niederträchtigste Dichterfälschung, hinter der sich die Behaglichkeit der Habenden vergräbt. Eine hohe Naivität dieser Art besitzt vielleicht Goethe, an dem wir lernen sollten, daß es etwas anderes ist, ob wir die Erde wie einen Guckkasten oder ein Museum bereisen, oder ob wir in der Haut des Elenden stecken, den wir wähnen, „objektiv" beurteilen zu können. Dieses Betrachten aber bezeichnet nun Schopenhauer als die Seligkeit des ästhetischen oder intellektuellen Zustands und die Unseligkeit alles wirklichen Lebens leitet er davon ab, daß dabei überall unser Wollen „in Mitleidenschaft" gezogen werde. Soll es also eine Erlösung geben aus den Verstrickungen des Wollens und Widerwollens, so kann sie nur zu finden sein in der Sphäre, wo der Wille keine Macht mehr hat, und das ist, nach Schopenhauers Meinung, die Sphäre der Kunst. Sie aber ist etwas so Seltenes und Hohes, daß nur wenige Menschen sich bis zu ihrer uninteressierten Objektivität erheben können, in welcher nur die Idee der Dinge, nicht aber ihre Wirklichkeit, d. h. irgend ein Beziehungsverhältnis der Dinge zu einander oder zu unserer Person in Betracht kommt. Die ästhetischen Werte sind immer Faktwerte, nicht aber Aktwerte, d. h. sie sind wertvoll, weil sie sind, wie sie sind, nicht aber weil sie irgend etwas für uns Gedeihliches oder Angenehmes erwirken oder bedeuten. Es ist eine sehr tiefe Beobachtung, die Schopenhauer vor Augen hat, wenn er einmal sagt: daß der gemeine Mensch nicht einmal imstande sei, ein junges schönes Tier, einen lieblichen Knabenkörper, ein feingeformtes Mädchenhaupt beglückt zu betrachten, ohne sogleich zu wünschen, mit ihm irgendwie in Beziehung zu treten, ohne etwa zu reizen, streicheln, anzureden oder zu necken. Das ist die Art des Plebejers, der zu allem Großen und Bewundernswerten „Konnexionen" sucht, während der vornehme, d. h. der reife, in sich geschlossene Mensch sein Glück im unpersönlichen Miterleben findet, denn man soll sich, so sagt Schopenhauer, vor die

edelſten Kunſtwerke ſtellen, wie vor Fürſtlichkeiten und hohe Würdenträger, nicht mit dem Wunſch, ſie anzureden und ſich vor ihnen präſentieren und bewähren zu wollen, ſondern ruhig wartend, ob ſie zu uns reden und was ſie uns denn etwa zu ſagen haben. Dieſer Grundgedanke der Schopenhauerſchen Äſthetik, daß die Kunſt nur Inhalte, nicht aber Wirklichkeiten des Lebens bietet, daß in ihr nur der Schein und das Bild des Lebens gilt, in deſſen Erfaſſen der Geiſt relativ vom Wollen abgelöſt und das „ſchmerzloſe Subjekt der Erkenntnis“ geworden iſt und daß die Beſtimmtheiten des Lebens, ſeine räumlichen und zeitlichen Schranken in der Kunſt überwunden werden, indem ſie nur das gibt, was nie und immer, überall und nirgend ſich begab — dieſer Grundgedanke ſchließt eines der wichtigſten Erkenntniſſe der Äſthetik und ſicherlich ein tiefes perſönliches Erlebnis Schopenhauers ein. Schon Kant hatte geäußert, daß es für den Wert des ſchönen Gegenſtandes, wie für die Natur des äſthetiſchen Genuſſes gleichgültig ſei, ob der ſchöne Gegenſtand wirklich vorhanden oder aber nur imaginiert, erträumt, halluciniert iſt. Eine ſchöne Palaſtfaſſade bleibt gleich ſchön, ob ich ſie nun in einer Fata Morgana oder beim Blick aus meinem Fenſter erlebe. Die Schönheit eines Dinges wird nicht beſtimmt von ſeiner Stellung in der praktiſch-ſozialen Rangordnung der Wirklichkeiten und nicht herabgeſetzt, wenn ich den Gegenſtand etwa als optiſche Täuſchung erkenne. Das Schöne haftet nicht an Terminen und Orten. Es iſt gleichgültig, ob die Perſonen im Drama nun wirklich leben und wo ſie leben, denn „ſchließlich ſpielt jedes Stück im poetiſchen Zeitalter“. Und es iſt gleichgültig, ob der Mann, den eine Statue darſtellt, Peter oder Endymion heißt; und vollends in der Muſik, die von allen Künſten am wenigſten das Singuläre, Individuelle wiederzugeben vermag, können programmatiſche Bezeichnungen immer nur ſymboliſche Fingerzeige ſein auf die Art, wie ich mich ſeeliſch einzuſtellen habe, niemals aber den Gehalt eines Ton-

stücks erschöpfend bespiegeln. Das Spezifische des Erlebnisses, aus dem das Kunstwerk erwuchs, das Sujet des Bildes, das Modell und die zeitliche und örtliche Einkleidung seelischer Vorgänge, — sie sind mehr oder minder gleichgültig gegenüber der Retouchierung des Lebens, durch welche die Kunst alles Einzelne zum Symbol und das Empirische sub specie aeterni verwandelt, — umgegossen zum Typischen, Ideellen, Allgemeinen! So kann die Musik (und das sind Gedanken, an welche Richard Wagners Musiktheorie anschloß) niemals einen spezifischen Inhalt und nicht einmal eine qualitative Gefühlsreaktion auf ein Ereignis, noch überhaupt einen inhaltlich bestimmten Affekt, sondern lediglich Dynamik, Rhythmus, Tempo, kurz Formen des Erlebens und Typen von Gefühlsverläufen darbieten. Sie ist die allgemeinste und abstrakteste Kunst und darum meint Schopenhauer, daß sie dem „Wesen der Welt" am nächsten stehe, dessen Schwankungen und Bewegungen sie gleichsam in Tönen mathematisiert und auf akustische Formen abzieht. Auch das Porträt, die Statue, die Landschaft kann keine photographischen Absichten haben, sondern sie müssen aus Ereignissen oder Zuständen die erregenden Koeffizienten herauszustellen suchen. Daher denn kommt es, daß in Gegenständen der Kunst jeder Mensch sein eigenstes Wesen wiederzuerkennen wähnt. So individuell und besonderartig der Kunstgegenstand auch ist, so sehr er die eigenartige Anschauungs- und Auffassungsweise gerade einer einzigen und einzigartigen Seele zum Ausdruck bringt, so ist er doch andererseits so allgemeingültig und typisch als wie nur möglich. Hinter einer einzigen Blüte scheint der ganze Sommer zu stehen und ein Tropfen Rosenöl aus Wäldern voll Rosen gefiltert zu sein. Es findet jeder, der höchste und der niedrigste Mensch gleichzeitig etwas Erhebendes in der Kunst, wenn es auch nicht dasselbe ist, was beide Kategorien von Menschen in ihr finden. Und dieses gilt auch für die höchste Form der Kunst, für die Wissenschaft, welche,

wie alle Kunſt, nichts anderes iſt, als ſynthetiſche Geſtaltung gelebten Lebens, ein beruhigendes Diſtanziieren und Abſtellen unſerer Erlebniſſe von unſerer Seele, bis ſie uns ſchließlich wie ſelbſtändige, objektive, widerſpruchsloſe Gebilde gegenübertreten. Und ſo iſt das weſenloſe Reich der Gedanken und Ideale, welche das Menſchengeſchlecht aus ſeinem Sinnen- und Seelenleben herausgehoben, projiziert, externaliſiert hat, ſchließlich zu einem objektiven Reiche für ſich geworden, dem Reiche der Ideen und reinen Formen, wo des „Jammers trüber Strom nicht mehr rauſcht". Das Reich Platos, die Sphäre ideeller Abſtraktionen, die nun vor aller Erfahrung als beſtimmende Leitſterne und Richtungsweiſer der Welt hiſtoriſchen Geſchehens voranſchweben. Wenn die hiſtoriſche Wirklichkeit nur ein Wirken iſt, nur Intereſſe und Wertung, ſo iſt dieſes Reich der „Wert" ſchlechthin, das „durch ſich ſelbſt Gute oder Schöne", von großer leidenſchaftloſer Ruhe umfloſſen, gleich dem zarten violetten Duft, der an fernen Gebirgen hängt. Je weniger wir mit dem äſthetiſchen Gegenſtande „zu tun" haben, je weiter er abgerückt iſt von allen Verirrungen und Verdunkelungen unſerer gehetzten Erdentage, deſto leichter können wir ihn äſthetiſch, d. h. als Selbſtwert erfaſſen. — Wenden wir dieſe Schopenhauerſchen Gedanken beiſpielsweiſe an auf die vielumſtrittene Frage nach dem Werte des Nackten in der bildenden Kunſt. Es wird da etwa behauptet, die Darſtellung des nackten Frauenleibes errege Begierden und ſinnliche Wünſche. Nun iſt es freilich keine Frage, daß nackte Schönheit Begierde in uns erregen kann. Es iſt ſchon der Grundgedanke von Platos Sympoſion, daß alles Schöne da ſei, um Liebe zu erregen und ein uraltes doriſches Chorlied beginnt mit den Worten: „Liebe erweckt nur das Schöne, das Unſchöne wird auch geliebt nicht." Aber es iſt ebenſo unzweifelhaft, daß die Nacktheit, die wir mit Begierde betrachten, nicht die äſthetiſch aufgenommene Nacktheit iſt. Durch jahrtauſendelange Ausleſe iſt

freilich die Assoziation zwischen erotischen Trieben und ästhetischen Empfindungen so fest geworden, daß wenigstens im gesunden, nicht dissoziierten Menschen, die erotische Empfindung abhängig ist von ästhetischem Wohlgefallen, aber darum hat doch die ästhetische Wahrnehmung als solche nichts mit erotischen Dingen zu tun und es wäre platt, das Schöne auf Erotisches zurückführen zu wollen. Soweit wir also die nackte Gestalt ästhetisch erfassen, nehmen wir sie in ihrer Eigenart auf, d. h. wir erleben im Anblick der schönen Formen und Ausdrucksbewegungen das Leben, welches hinter diesen Formen steht, als eigenes Leben und wir fühlen uns im Erleben dieses Lebens gesunder, tätiger, unschuldiger, sicherer und stolzer — darum lieben wir den Anblick der nackten Schönheit. Sobald ich nun aber mich zu ihr in Beziehung setze und Wünsche an sie herantragend, mein Leben an Stelle des Lebens bringe, das hinter der Hieroglyphe des nackten Leibes steht, so bin ich auch schon aus dem ästhetischen Zustand herausgefallen, dessen Wesen eben meine Objektivität war. Darum ist auch das Erspähen alles Subjektiven, Historischen, Biographischen hinter Kunstwerken so unfruchtbar und vulgär, und Kunstgeschichte, Literaturgeschichte, Kunstkritik in ihrer heutigen Form etwas zu Überwindendes und Vorläufiges. Und aus dem gleichen Grunde sind Konzertsaal und Theater noch barbarisch, so lange die Personen der Darsteller oder gar ihre Kostüme und Namen, welche im Bühnenwerk so gleichgültig sein sollten, wie die Namen von Bergen, die eine schöne Alpenlandschaft formieren, noch im Blickpunkt des Interesses stehen. Da nun aber im Zustand der ästhetischen Apperzeption die Zweiheit und Zerspaltung der Welt, ihre Zerklüftung in Subjekt und Objekt, aufgehoben und ausgeglichen ist, so können wir auch, so lange wir im Gegenstand verweilen und sein Leben als das unsere erleben, nichts von ihm wollen. Denn ich will nur, soweit ich mich „Wirklichem" gegenüber befinde, d. h. solange ich meine Beziehungen

zum Objekte erlebe und das Objekt als Gegenstand, Widerstand, Gegensatz, kurz als Hemmung meines eigenen Erlebens empfinde. In der Kunstsphäre aber lebe ich hemmungs- und gegenstandslos, d. h. ich fühle den Gegenstand als Stück meines eigenen Wesens, befinde mich in ihm und an seine Beschaffenheit gebunden. In der Hingabe an Natur- und Kunstformen sind wir somit uns selber entrückt und vereint mit dem „reinen Bilde und Typus der Dinge", sodaß der Gegensatz von Bewußtsein und Außenwelt mit diesem Versinken des Ich in die Dinge völlig dahinfällt. Jeder Gegenstand, auch der unschöne, kann somit Gegenstand der ästhetischen Hingabe werden. „Schön" aber nennen wir speziell solche Gegenstände, deren Miterleben wir als „genehm", „angenehm", d. h. als unsern Lebenserregungen adäquat empfinden und aus deren Mitlebung wir daher bereichert und gehoben zu uns zurückkehren. So ist in letzter Instanz das „Schöne" aus biologischen Zusammenhängen zu erklären, da das Menschlich-Angenehme überall mit dem Biologisch-Fördernden oder Sozial-Nützlichen identisch ist. Künstler aber ist der Mensch, dem diese Art ästhetischer Mitlebung geläufig und leicht ist und der die Fähigkeit besitzt, die aus ihr gewonnene Erkenntnis vom Wesen der Dinge in Gebilden reproduzieren und somit wieder andern Menschen vermitteln zu können.

Wir haben bisher im Bannkreise Schopenhauerscher Ästhetik uns bewegt, ohne an ihren Prinzipien Kritik zu üben. Zwei wesentliche Gedanken waren es, auf die sich diese Ästhetik aufbaut. Erstens: der ästhetische Zustand ist kontemplativ, d. h. er ist ein uninteressierter Zustand reiner Beschaulichkeit, in welchem ich das Typische, Wesentliche, Generelle der Dinge ihre „Invarianten" intuitiv erfasse. Und zweitens: in diesem Zustand ist der Gegensatz von Subjekt und Objekt, der die Welt erregt, aufgehoben und beide ineinander geschmolzen. Eben darum gipfelt alle Lebensbewegung

in dem ästhetischen Zauber der Entselbstung oder „Selbstaufhebung des Willens im reinen anschauenden Intellekt". — Treten wir nun an die Kritik dieser kontemplativen Ästhetik, so sind wir in übler Lage. Denn es ist wohl möglich, daß philosophische Theoreme vom tiftelnden Gelehrten als unzulänglich oder irrtümlich zerlegt und abgelehnt werden müssen, wo doch zugleich das begreifende Herz, der mitfühlende Mensch darüber klar ist, daß in Formen kühnen Irrtums sich tiefe Konfessionen und psychologische Erlebnisse aussprechen, welche an das Allerletzte unserer Seelen rühren. Es ist oft genug und in allen Sphären der Fall, daß eine Überzeugung, die in allen ihren Gründen unhaltbar ist, in der Sache dennoch ein tiefes, innerliches Recht offenbart. Und gerade Schopenhauer hat in der künstlerischen, ästhetischen Betrachtung des Lebens seine eigentliche Stärke gehabt; ist ein großer Künstler gewesen, welcher Kunst geliebt und verstanden hat, wie wenig Menschen und der, indem er Kunstgesetze aufstellt, sie auch allemal im Geben schon erfüllt zeigt. Und dennoch ist seine Kunstlehre irrig! Zunächst in ihrem unseligen Platonismus. — Ist es denn wahr, daß im Kunstwerk das „Allgemeine der Dinge" zu unserer Erkenntnis kommt? Hat etwa Lenbach, der Modemaler der Gründerzeit, wenn er den Kommerzienrat Peter zu malen hatte, wirklich nicht diesen betreffenden Menschen, sondern das „Wesen des Kommerzienrates" oder das „Anbild seines empirischen Charakters" auf Leinwand gebannt? Hat Böcklin nicht ein bestimmtes Pinienwäldchen in bestimmter Belichtung, sondern das „Urphänomen der Pinie" wiedergegeben? Und Wagner nicht eine bestimmte Gefühlsreaktion in ihren Nuancen vertont, sondern die allgemeine Formel typischer Gefühlsvorgänge aufgezeigt? Ist es wahr, daß Kunst eine Art Welterkenntnis ist, welche uns abstrakte Begriffe intuitiv nahebringt? Wissen wir im ästhetischen Erleben von „platonischen Ideen" und „Prototypen der Dinge", und existieren

ſie noch irgendwo anders, als in der nachträglichen Reflexion? Es iſt wohl richtig, daß die Kunſt den Dingen gerecht wird, die ihre eigenen Tränen und ſachlichen Forderungen haben und daß zum Kunſtverſtändnis vor allem „Urteilskraft", d. h. Fähigkeit zur Objektivität und Sinn für das Weſentliche nötig iſt. Aber gleichwohl iſt es eine falſche Auffaſſung, zu meinen, daß wir paſſiv wartend den Dingen gegenüber ſtünden, um ſie auf die ruhende Fläche der Seele einwirken zu laſſen. Im Gegenteil, wir erſchaffen und weben die Dinge aus uns ſelbſt, indem wir uns in ſie verſetzen! Und wir geben ihnen ein Leben, Schickſale und Tränen. Unſer Leben, unſer Schickſal und unſere Tränen. Es iſt die höchſte und tätigſte Bejahung unſeres Lebens und Wollens, die ſich in dieſer ſcheinbar ſchauenden und leidend auffaſſenden Tätigkeit entäußert. — Wir betrachten etwa die Linienführung eines Ornamentes. Zwei Linien ſuchen einander, finden ſich, ſtreben wieder voneinander fort, durchkreuzen ihre Pläne, werden durchkreuzt, gleiten leicht weiter oder ſtraucheln und ringen ſich durch; ſcheinen ſich zu fördern oder zu hemmen, zu lieben oder zu haſſen. — Wer liebt und haßt da? wer ſucht und findet, ſtrebt und will? Nun wir, indem wir uns in die Linien verſetzen, indem wir ſie aus uns ſelber mit Blut und Leben ausſtatten, wie Odyß die Schatten der Unterwelt belebte, um dann in ihnen zu leben, gebunden an ihre Formationsgeſetze. Oder, wir hören Töne: gleitende Wellenkämme, Perlenſchnüre, Blumenguirlanden, auf und ab geſchaukelte Rieſenſchiffe, geometriſch vorſtellbare Geſtalten ringen oder begehren, locken und ſuchen, beſtätigen und verneinen. Rollen nun dahin in den breiten, ſchweren, ruhigen Wogen des Baſſes, plätſchern im Spiele der höchſten Lagen wie neckiſche Geiſterchen des prickelnden, kurzlebigen Champagnerſchaums, ſtoßen und zucken in ruckweiſen Staktatis, wie die Schläge eines armen pochenden Herzens, löſen ſich ſchließlich auf in befreienden Jubel, als ſei

endlich ein Sonnenſtrahl durch Wolken gebrochen, eine bange Frage gelöſt, ein langes Zaudern und Hoffen doch noch ſpät erfüllt worden. Wer hofft und zaudert, bejaht und beſtreitet, fragt und kontrapunktiert, ſtürmt jauchzend hinauf, verſchlingt ſich, ſtürzt zerſchmettert hinab; leicht und ſchwer, kurz, ſtoßweis, langedauernd, bange ſuchend oder vollerfüllt? Wir! — gebunden an akuſtiſche Vorgangsfolgen. Und wir ſehen die Felswände des Pilatus ſtolz und kühl zum Äther ſteigen, den Rheinfall hemmungslos und jauchzend ſtürzen, Koren, Atlanten und Telamonen ſtöhnend unter ihre Laſt gebeugt, den romaniſchen Bogen ſicher und feſt geſchwungen; die mauriſche Säule ſchlank und mit lieblichſter Leichtigkeit ſpielende Maſſen ſtützen; das gotiſche Maßwerk wie ein ſteinern Filigrangewebe den anmutigen Koloß des Domes überſpielen, in Spitzbögen, Wimpergen, Krabben und Fialen hinan und wieder hinan ringen, bis das ganze ſteinerne Wunder in der Spitze der ſanft gebogenen Pyramide ausläuft in eine einzige Gipfelblume, eine ſteinerne Kreuzblume, welche ſich dort oben für Gott erſchließt und ihm ihren Duft zuſendet, wie das ringende Herz das Gebet ſeines Dankes und ſeiner Hingabe. Wir ſehen gewaltige Stahlbrücken Ströme beſiegen und von Ufer zu Ufer ſpringen, die ſchönen Eiſenkonſtruktionen der Großbazare zweckſchön und einfach mächtige Glasfenſter umrahmen, blicken in das verzweifelte Auge der Niobe, das doch zu ſtolz iſt, die Götter eine Träne ſehen zu laſſen, flattern über Adlerhöhen mit der Nike des Paionios, ruhen ſtill und groß in der unnennbaren Hoheit der Athena Lemnia, die wir hier im Albertinum bewundern dürfen.*) Wer leiht all dieſen Gebilden ihr Leben?

*) Der Kopf der Lemnia, von A. Furtwängler als Werk des Pheidias identifiziert, hat die wunderlichſten Hypotheſen der Archäologen gezeitigt. So behauptet Wilhelm Klein in ſeiner Geſchichte der griechiſchen Kunſt (Leipzig 1905, Bd. 2 S. 48), die Lemnia habe in einer Gruppe mit Hephäſt geſtanden und vielleicht über einen Helm verhandelt. Ich er-

Iſt es das Leben dieſer Gebilde, das wir anſchauend erkennen? Nein! es iſt unſer Leben, das zwar erſt in ihrem Anblick ausgelöſt und motiviert iſt, das wir aber gleichſam als unſern Dank in der lebendigen Wechſelrede dem Gegenſtande zurückgeben. Wie wenig beſteht vor dieſer höchſten Aktivität in der Empfängnis der Schönheit jene kontemplativ-platoniſierende Äſthetik! Hier aber erweiſt ſich auch die Beſchränktheit der Taineſchen Lehre, daß das Schöne la promesse d'un bonheur ſei. Nein! wir lieben nicht ſchöne Landſchaften, Menſchen und Taten, weil wir aus ihnen Anreize zu unſerm Tun empfangen, ſondern weil wir im Miterleben ihrer ſelbſt tätig ſind. Nun iſt freilich dieſe Aktivität des äſthetiſchen Erlebens von ganz beſonderer Art. Sie unterſcheidet ſich weſentlich von jener Einfühlung und Mitahmung, welche auch dem ſozialen Leben zugrunde liegt, denn auch im praktiſchen Verhalten vermögen wir das Leben anderer Menſchen nur gerade ſoweit aufzufaſſen, als wir vor aller Apperzeption bereits nacherlebend in ihm geweilt und es aus uns heraus reproduziert haben. Eine ſtolze Körperhaltung, ein ſehnſüchtiges Auge, eine niedergeſchlagene Miene verſteh' ich an einem anderen Menſchen auch im wirkenden Leben nur dadurch, daß ich im Anblick von Ausdrucksbewegungen ſie innerlich mitahme und dabei die Affekte reproduziere, welche mit ſolchen körperlichen Prozeſſen erfahrungsgemäß aſſoziiert ſind. So wie ein jeder dadurch, daß er etwa vor dem Spiegel eine traurige Haltung annimmt, auch das mit ihr aſſoziierte Gefühl der Trauer in ſich erzeugen kann, ja dieſe Trauer noch ſteigern wird, wenn er die eigene Geſtalt betrachtet

wähne das hier nur als ein Beiſpiel für die ſtets wiederkehrende Beobachtung, daß mit den höchſten Graden kunſtgeſchichtlichen Wiſſens ſich der ſtärkſte Mangel künſtleriſchen Geſchmacks verbinden kann, genau wie der äſthetiſch Schöpferiſche oft erſtaunlich wenig äſthetiſches Urteil beſitzt.

und ſich in ihre Ausdrucksformen hineinfühlt, ſo iſt jede „Form“, die wir nur irgendwie erleben, auch ſchon eine Inauguration zu körperlichen Mitahmungen, durch welche „Stimmungen“, „Affekte“ in uns zuſtande kommen. Nun aber kommt hierzu noch ein wichtiger Tatbeſtand, von dem ich glaube, daß ihn die Äſthetik, die allzu eifrig die Tatſache der *Einfühlung* betont, meiſt überſehen hat. Man ſollte nämlich niemals von jener Tendenz zur Mitahmung reden, ohne ſogleich hinzuzufügen, daß an ſie im *normalen* Falle auch die genau entgegengeſetzte Tendenz geknüpft iſt, welche ich Tendenz zur „Gegenahmung“ nennen will.*) So wenig wir irgend etwas betrachten können, ohne daß es für uns eine Aufforderung enthielte, uns in ſeine Eigenart hineinzubeziehen zu laſſen, ſo wenig betrachten wir jemals *faktiſch*, ohne ſogleich dieſer Aufforderung die *uns* eigentümliche Art der Innenbewegung, unſere „Perſönlichkeit“, d. h. unſere Lebens- und Abſtammungsgeſchichte entgegenzuſetzen. So wenigſtens verhält es ſich im praktiſchen und faktiſchen Leben, obwohl auch hier der Grad von Oppoſivität oder Suggeſtibilität, das Vorwiegen von *Mitahmung* oder *Gegenahmung* in verſchiedenen Lagen und Fällen verſchieden iſt und Menſch von Menſch weſentlich unterſcheidet. Aber dem *künſtlichen* oder *toten* Gebilde gegenüber liegt das anders. Wofern ich mich ihm gegenüber nicht ſtumpf und indifferent verhalte, gebe ich mich ihm ebenſo *willig* hin, wie ich mich etwa im Gebete *Gott* hingebe, indem das ſcheinbar ſympathiſche, ſoziozentriſche Fühlen hier zugleich einen rein egozentriſchen, idiopathiſchen *Inhalt* hat. Ich bin es, *nur* ich, der im äſthetiſchen oder religiöſen Verhalten ſich *ſelber* fühlt und bejaht, freilich *potenziert und verobjektiviert* und in Gott zur ganzen Welt erweitert. Darum ſind Religion und Kunſt

*) Vergl. zu den Bemerkungen über Mit- und Gegenahmung auch das erſte Stück des ſechſten Kapitels über „die beiden Urtendenzen“.

zunächſt unſoziale, unethiſche Mächte. Und daher wirken in ihnen die beiden gewaltigen Anreize, welche alles äſthetiſche und religiöſe Erleben charakteriſieren: das Gefühl der Freiheit und das Gefühl der Machterweiterung. Im ſozialen Leben bin ich im Ausleben behindert durch das Daſein der andern; und der Tendenz, meinen Zuſtand auf andere zu übertragen, wirkt ſofort die gleiche Tendenz aller fremden Seelen entgegen, welche in mich auf Schritt und Tritt Präokkupationen und Suggeſtionen einfließen laſſen. Im Äſthetiſchen und Religiöſen dagegen beſtimme ich das Objekt von mir aus. Ich erlebe am religiöſen Objekt eine volle, am künſtleriſchen eine halbe Widerſtandsloſigkeit. Denn der Glaubensgegenſtand iſt nur mein eigen Leben, d. h. das als lebenfördernd begehrte, „überwertete“ Stück meines Ichs, welches ich aus mir herausſtelle und anbetend ergreife. Der künſtleriſche Gegenſtand aber iſt ein auf meine Seele ausgeſtellter Wechſel, inſofern mir lediglich durch Formen und Forderungen des Objekts beſtimmte Einſtellungen und Bahnen des Fühlens vorbeſtimmt werden. In beiden Fällen aber erlebe ich eine relative Widerſtandsunfähigkeit im Gegenſatz zu der wirkenden Welt des Kampfes, in der ſich meinem Willen auch ſofort ein andersfordernder Wille entgegenſetzt und mich zu Selbſtbeſinnung und Selbſtbewußtheit nötigt. Selbſtbewußtheit aber iſt allemal pſychiſche Hemmung, d. h. Schmerz und Gezwungenſein, während ich den Gebilden des Glaubens und der Kunſt gegenüber eine bewußtſeinsfreie Leichtigkeit und Ungebundenheit, eine Verſtärkung des Eigenlebens und der ſubjektiven Machtſphäre erfahre, wie niemals gegenüber einem lebenden und wollenden Weſen. Dieſer Tatbeſtand gibt wohl die letzte pſychologiſche Begründung jener biologiſchen Theorie, welche an der Kunſt weſentlich den Charakter des Spieles betont. Auch die Katze, die mit einer Garnſpule ſpielt und ihr dabei offenbar die Rolle einer fliehenden und widerſpenſtigen Maus zuweiſt, erfreut ſich an der

Widerſtandsloſigkeit des Objekts, an dem ſie, ohne zu neuen Anpaſſungen genötigt zu werden, die ihr *geläufige und eigentümliche* Lebensbetätigung hemmungslos auslaſſen kann. Sobald nun aber das Spiel „ernſt“ wird, iſt ſein *äſthetiſcher* Zauber erbarmungslos dahin. Darum ſcheint mir auch Richtiges in der Theorie zu liegen, die den Untergang der Tragödie verkündet. Nicht deswegen, weil wir, wie viele Äſthetiker ſagen, ſchließlich zum Vergnügen am Tragiſchen zu glücklich, ſondern weil wir zu *ernſt* geworden ſind, um Vorſtellungen des Leidens, Hungerns und Sterbens noch mit anderen Gefühlen vollziehen zu können, als mit dem Wunſch, dieſe Not ſchleunig abzuſtellen und tapfer zuzugreifen im *Kampf* gegen das ſoziale Elend. Es läge allemal ein Reſt Grauſamkeit darin, wenn wir gegenüber dem hilfloſen Elend zur Freiheit des *Spiels* und äſthetiſcher Beſchaulichkeit bereit wären, ohne uns beeinträchtigt und im beſten Menſchentum vergewaltigt zu fühlen. Freilich wird dieſe gegen die Tragödie gerichtete *ethiſche* Inſtanz vielleicht dadurch wieder anulliert, daß wir eben nicht am Traurigen in der Betrachtung Freude ſpüren, ſondern an dem, was uns *durch* das Traurige hindurch zu Gemüte geführt wird: das Wertvolle, Tüchtige, Liebenswerte deſſen, der leidet. Und je nach „Temperament“ wird die Aufmerkſamkeit mehr an dem *durch* das Leiden *Geoffenbarten* oder an der *Tatſache* ſeines *Leidens* haften und mit Erhebung oder Entrüſtung auf tragiſche Schickſale reagieren. Immer aber handelt es ſich um Freuden *im* Erleben, nicht *am* Erleben des fremden Schickſals. Und dieſes Moment kann man gegenüber der heute ſehr verbreiteten Äſthetik des „ſchönen Scheins“ und der inneren Nachahmung“ nicht genug betonen. Aus äſthetiſchen Unterſuchungen, wie ſie Groß, Hartmann, Deſſoir, Volkelt anſtellen, müſſen wir den Eindruck gewinnen, als ob äſthetiſche Freude nicht im naiven Erleben eines Gegenſtandes, ſondern im Genuſſe ſeines *Vorgeſtelltwerdens* beſtehe, derart, daß ich *neben* dem äſthetiſchen

Objekt noch obenein seine von ihm abgelöste Vorstellung, seinen „schönen Schein" erlebe. Aber ich erlebe lediglich den Gegenstand und darum ist auch das Wort „Nachahmung" irrführend, welches allemal ein Abgelöst- und Bezogensein voraussetzt. Kunst ist anthropomorph, ist Fetischismus und Animismus und nicht andrer Art als alles Miterleben, durch welches allein wir von der Welt fremder Wesenheiten wissen, nur daß diese Mitlebung in einem Falle mehr durch die Eigengesetzlichkeit meines Wesens (d. h. des Niederschlages aller früheren Mitlebungen) und ein ander Mal mehr durch die Intentionen fremden Wesens, also heteronom bestimmt wird. Jedes ästhetische Prinzip aber, welches die ästhetische Freude statt aus dem Wesen des ästhetischen Gegenstandes, aus irgend einer Beziehung zwischen Subjekt und Gegenstand herleitet, ist auf völlig falscher Fährte. Das richtet sich besonders gegen die klägliche Theorie, welche aus den Tatsachen der „Illusion", aus einer vermeintlichen Schwengelbewegung zwischen Hingabe an das ästhetische Objekt und Rückkehr zum eigenen Lebensgefühl, zwischen Hingerissenheit und Selbstbewahrung, Mitgenommensein und Selbstbestimmung das ästhetische Vergnügen herleitet (Lange). Solche Relationen zum Objekt tragen in den naiven Genuß reflektive, bewußte Vorgänge hinein, die nirgendwo sind als in den Köpfen analysierender Ästhetiker. — — Zu unserer Herleitung der religiösen und ästhetischen Lust aus der relativen Widerstandslosigkeit ihrer Gegenstände möchte ich endlich eine Anmerkung nicht unterdrücken, welche sich vornehmlich gegen die Verklärung richtet, die in unsern Tagen allem Ästhetischen wohl als verschämten Ersatz für religiöse Emotionen zu teil wird. Das Ästhetische und Religiöse ist das Gegenspiel des Sozialen, in welchem der letzte Endzweck auch der Kunst, auch der Religion naturgemäß liegen muß. Die Verhimmelung der ästhetischen Werte als des Gipfels der Lebenshaltung, das Stehenbleiben bei religiös-ästhetischen Idealen, auf welche kein letzter sozialer

Zweck neuerlich sich aufbaut, schließt eine Verstärkung aller selbstgenugsamen und selbstgenießenden Antriebe der Seelen in sich. Eine gewisse Arbeits- und Kampfscheue, der Hang zu Bequemlichkeit und Kraftersparnis, die Neigung, starr und satt zu werden und auf einer gewissen Stufe stehen zu bleiben, hat von jeher hinter ästhetischen, religiösen, metaphysischen d. h. unethischen oder unsozialen Vorwänden erstarken mögen. Eine „Weltanschauung", die das Ästhetisch-Religiöse als letztes Ziel nahelegt, ja das ganze modische Geschwätz von „künstlerischer Kultur" und „ästhetischer Weltanschauung", dient schließlich immer der Erweiterung und Befriedigung, Tröstung und Beruhigung des Ich im Genusse idealer Objekte, denen gegenüber der Mensch sich reibungslos gehen lassen und bespiegeln kann. Leben und Wirklichkeit aber gewinnen solche ideellen Gewalten erst in Kampf und Schweiß praktischer Arbeit. — Das Leben sogenannt „ästhetischer" oder „religiöser" Naturen, — (am meisten im Gebiete der Musik, in welchem sich subjektives Fühlen am willkürlichsten ergießt) kann zu einer Art Nekrophilie entarten, zu einem unsittlichen Leben, das zur Erschlaffung aller Fortschritts- und Entwicklungskräfte des Menschengeschlechts führen müßte, wenn nicht die Ethik stets zur Kampfstellung gegen Kunst und Religion schritte, soweit diese nicht im sozialen Zwecke, d. h. in Lebenssteigerung und Lebenserhöhung ihre Erfüllung finden. . . .

Wir haben nun gesehen, daß Kunstgenuß keine „Erkenntnis" ist. Erkennen, Bewußtsein, Rationalität ist allemal geknüpft an das Vorhandensein von Gegensatz und Hemmung. Der ästhetische und religiöse Zustand aber ist gerade durch Hemmungslosigkeit charakterisiert. Das wache und wirkende Leben begegnet uns einerseits mit äußeren und fordert andererseits innere Hemmungen. Jene zeugen „Klugheit", diese „Sittlichkeit". — Aber dem toten oder ideellen Objekt gegenüber können wir uns gehen

lassen. — Dies meinte schon die Aristotelische Katharsis, wenn sie die Hingabe an den Bühnenvorgang auffaßt als „Erleichterung von den in uns latent liegenden Affekten, bei welchen wir uns entäußern und wiederfinden, wie in einem reinigenden Gewitter". — Im gemeinem Leben ist die Intelligenz ein Damm wider die Furcht, das „Sittliche" ein Damm wider Mitleiden; in der Kunst dagegen gelangen die psychologischen Grundlagen aller Logik und Sittlichkeit, nämlich eben diese Uraffekte Furcht (d. h. Hoffnung) und Mitgefühl zu ihrem ungeschmälerten Recht. — — Neben dem ersten Grundirrtume Schopenhauers, daß Kunstgenuß ein „kontemplatives Erkennen" der Dinge sei, stand nun ein zweiter Grundgedanke, nämlich die Lehre, daß in der ästhetischen Anschauung die Identität von Ich und Gegenstand vollzogen und die Zwiespältigkeit der Erfahrungswelt in Bewußtseinsich und Bewußtseinsinhalt aufgehoben werde. — Dieser Gedanke ist richtig und unrichtig. — Es wäre aussichtslos, wollte man fragen, ob im ästhetischen Betrachten der Gegenstand in uns oder wir in den Gegenstand hinüberwandern, ob mehr wir durch den Gegenstand oder dieser durch uns bestimmt und gebunden werde. — Wir sind gerade so stolz wie der Felsen stolz ist, den wir betrachten, aber auch nicht stolzer. Wir flattern trotzig im Sturm in den Wipfeln winddurchschütteltet Wettertannen. Wir wiegen uns wohlig im lieblichen Blätterwerke der Birke. Wir neigen mit der Weide traurig zum Bach und sind so trübe wie der Regen, so heiter wie der Sonnenglanz. Nun aber ist keineswegs diese antropomorphe Einsfühlung, die wir überall an uns vorfinden, schon an und für sich ein als ästhetisch wertvoll empfundenes Erlebnis. Es mag ja immerhin sein, daß schon die bloße Tatsache des Schauens lustbringend ist, weil es sich dabei um die primitivste, natürlichste, gewohnteste Art unserer Betätigung handelt, welche wie jedes widerstandslose Ausüben natürlicher Leistungen beseligend wirken muß; und weil wir ferner in diesem ästhetischen Verhalten uns selber

und die Eigengeſetze unſeres Organismus in die Dinge hineintragen und als vermeintlich objektive Geſetzmäßigkeit in ihnen immer nur das wiederfinden, was ſich an uns als lebenbefördernd und zweckmäßig geoffenbart hat. — So hat z. B. die Muſik ihr Urbild an der menſchlichen Stimme; haben Harmonie, Symmetrie, Rhythmik, Proportion ihr Urbild an biologiſch erprobten pſychophyſiſchen Geſetzen unſerer Eigenart. Aber gleichwohl wäre das äſthetiſche Erlebnis nicht an und für ſich mit dem Stempel des ſchönen, idealen Erlebniſſes gekennzeichnet, wenn nicht noch ſeine Alternation mit andern Arten des Erlebens hinzukäme. — Das Kind oder der Naturmenſch bevölkern ebenfalls alles und jedes mit Seelen, Leidenſchaften und Geiſtern, gleich ihren eigenen; aber ſie wiſſen nichts von jener äſthetiſchen Feiertagsſtimmung, von der Unſchuld, Weltferne und Idealität, welche uns umfließt, ſobald die erſten Klänge einer Ouvertüre erklingen, ein Theatervorhang in die Höhe rauſcht, oder wir in die Welt eines Bildes treten, welche durch den Rahmen gegen die gewohnte Welt abgegrenzt wird. Und zwar darum nicht, weil die äſthetiſche Apperzeption für Kind und Naturmenſch die einzig mögliche Art ihres Auffaſſens iſt, und ſie noch keine anderen Auffaſſungsarten ausgebildet haben, denen gegenüber dieſe auf die Stufen des „Elementaren", „Primitiven" herabgedrückt wurde. — Wir haben eine alte Linde vor uns. Die können wir betrachten mit der Erwägung, wie viel Klafter Brennholz ſie liefern mag. Wir können darüber reflektieren, daß man ſie binnen drei Stunden in Druckpapier umwandeln kann, auf welchem ein lyriſches Gedicht über ihre verſchollene Schönheit ſteht. Wir können ſie auch beſichtigen in der Abſicht, pflanzenphyſiologiſche Geſetze zu beobachten, oder etwa um ſie zu klaſſifizieren. Und endlich könnten wir erforſchen, ob ſie an ihrem Standort nützlich oder ſchädlich ſei. Aber ich tue nun nichts von alledem. Ich frage nicht nach Nutzwert, nach Zukunft oder Lebenseffekt, ſondern betrachte den Baum rein um ſeiner ſelbſt

willen. Und ſoweit ich das ungewohnterweiſe tue, erlebe ich an mir ſeine „Schönheit". — Darum haftet auch am Schönen ein unpraktiſcher, unnaiver, romantiſcher Charakter. Ein Zug von Heimweh, Sehnſucht, Wehmut. Ähnlich wie wenn ich in der Phantaſie vergangene und eben darum auch einfache, überſichtlich gewordene Zuſtände meines Vorlebens reproduziere. — Unſer Leben wird für gewöhnlich ſo ausſchließlich von utilitariſchen Tendenzen gelenkt, alle Gegenſtände ſind dadurch, daß wir gewöhnt und gezwungen werden, ihr Daſein auf uns zu beziehen, d. h. ſie ausſchließlich ihrem „Funktionswerte" nach gelten zu laſſen, in ihrem Subſtanzwerte ſo von uns abgerückt, daß ein Vergeſſen unſerer Lebensſtellung dazu gehört, wenn wir die Gegenſtände um ihrer ſelbſt willen beſeelen und die mit Recht dominierende ethiſche durch die urſprüngliche, äſthetiſche Weltauffaſſung erſetzen ſollen. Die Leteflut, in welcher wir alle einſt gedankenlos gelebt haben, wird nun zum Verjüngungsquell und reinigenden Weihebade gegenüber dem Staub und der Unraſt des ſozialen Lebens.*) — Ob nun aber in dieſem verjüngenden und ſelbſtvergeſſenen Untertauchen in die Dinge der Menſch ſeine Seele hingibt oder empfängt, — das zu erfragen ſcheint mir willkürlich. Denn unſer Leben iſt Kampf zwiſchen Menſch und Dingen, und wenn es nur unſer Leben iſt, was die Welt der Objekte lebt, ſo löſt ſie doch wiederum all dieſes Leben durch ihre Eigenart aus uns heraus. — Eben darum iſt es ſo gewichtig, mit welchen Gegenſtänden wir uns umſtellen, welche Tapeten, Farben, Stühle und Schränke uns umgeben, welche Lampe wir brennen, welche Kleider und Schuhe wir tragen und aus was für Geſchirren wir eſſen. Die Gegenſtände unſerer

*) Der Gegenſatz von Subſtanz- und Funktionswert oder (wie wir ihn auch wohl bezeichnen) von Faktwerten und Attwerten, zieht ſich als fundamentale Vorausſetzung durch alle zehn Vorträge; er wird ausdrücklich formuliert im zweiten Stück des letzten Kapitels.

Hauseinrichtung sind wie das Symbol unseres Namens für das Leben Richtung gebend, weil Dynamik, Tempo, Rhythmik der Seele sich von selbst auf sie einstellen muß. — Darum beruht der „gute Geschmack" darin, daß wir aus der unendlichen Fülle möglicher Schönheit das akzeptieren, was wir gerade unserem Wesenszweck und unserer Eigenart assimilieren können, was sich unserer individuellen freigewählten Lebenshaltung anpassen läßt. Dies eben ist das Wesen des „Stils". Darum sind die Keime eines neuen Stils dort am ehesten zu suchen, wo neue Bildungen und Formationsgesetze sich aus neuen wirtschaftlichen Bedürfnissen heraus bewußt zu entwickeln beginnen, wie z. B. im Bau der Bahnhöfe, im Brückenbau, in der Anlage von Hochöfen und Fabriken. Der Anblick mächtiger Dampfschiffe im Hamburger Hafen, der großen Markthallen von Berlin, selbst des Tietzischen Warenhauses in München verschafft mir ein reicheres ästhetisches Vergnügen als der Gang durch eine Akademie, in der die Abgüsse der edelsten Meisterwerke kopiert werden; ähnlich wie der Besuch eines Variététheaters mir lieber ist als die schlechte Maskerade unseres klassischen Jambendramas. Von innen heraus entwickelte Werkformen, Unterordnung des Ornamentalen und Dekorativen unter das Konstruktive, dauerhafte Rohstoffe, Ehrfurcht vor dem Material und vollendete Technik, das sind die Spuren einer neuen, uns eigentümlichen Schönheit, welche alle Kunst künftig dem Leben dienstbar macht. Es ist „stillos", wenn das Kleid nicht zum Menschen, die Ausstattung nicht zum Zwecke des Raumes paßt, wenn Gebrauchsgegenstände und Möbel Kunstwerke für sich selber werden, die dem Leben aufgeklebt sind und mit denen sich der Mensch maskiert oder dekoriert. Wir sollen fragen, ob die Farbe, die wir tragen, unsere Farbe und die Bauart unseres Hauses unser Stil sei. So sind etwa die edelen Formen des Barock oder der Gotik nur zu verstehen aus den wirtschaftlichen Bedingungen einer bestimmten Zeit, aber sie sind

nicht berechtigt, wenn sie andersartigen Lebensordnungen aufgepfropft werden. Wir aber bauen heute Zinshäuser mit dem Charakter einer mittelalterlichen Burg. Wir stellen römische Triumphbögen in Straßen, durch welche elektrische Bahnen rasseln, verzieren Landhäuser, um welche die deutsche Linde rauscht, mit stilisiertem Akanthusblatt und geben Warenhäusern die Fassade eines Renaissancepalastes. Und der Grund dafür liegt darin, daß unsere Gefühle und unsere Erkenntnisse noch auseinanderfallen. Unsere Gedanken, Ziele und Begriffe gehören schon einer neuen Zeit an. Aber das, was wir „schön" nennen und was unser Gefühl ergreift, das haftet fest an Vergangenheiten, in denen wir mit unserm „Gemüte" noch verankert liegen. Und nun ist unsere Aufgabe diese: unsere Gefühle an die Erkenntnisse anzupassen, d. h. aus Erkenntnissen neue Gefühlsniederschläge werden zu lassen.*) — Veränderte Lebenslagen müssen schließlich veränderten Geschmack erzeugen. Denn die Seele steht im innigsten Konnex mit all ihren Umgebungen. Nichts ist ihr gleichgültig, nichts verloren. Keine Wahl eines Gebrauchsgegenstands, keine Begegnung, kein Augenblick. Alles nimmt von unserem Leben und formt dafür das Leben unserer Seele. Noch aber sind wir nicht an die neuen Lebensgewohnheiten und Wirtschaftsformen genügend angepaßt, um gefühlsmäßig ihre Schönheit billigen und das ästhetische Fühlen auf die veränderte Praxis einstellen zu können. Auch Schopenhauer ist als Ästhet nur ein Kind veraltender Wirtschaftsformen. ....

Wenn nun aber der Gegenstand des künstlerischen Genießens unser Gegenstand, d. h. unser Wille und Leben ist, so bleibt eine gewaltige Frage bestehen, welche Schopenhauer unbeantwortet ließ. Welches ist denn der Gegenstand im künstlerischen Genießen?

*) Vergl. hierzu das im dritten Kapitel über das „Gesetz der ungleichen Tempos" Gesagte. S. 99.

Der „empiriſche“ Gegenſtand, d. h. das einmalige, zufällige, hiſtoriſche Objekt iſt es nicht! Und ebenſowenig iſt es das „Prototyp“, die „Platoniſche Idee“ eines Dinges. Wir haben z. B. einen nackten Menſchenleib vor uns, etwa einen unſchönen, alten, verkümmerten Menſchenleib. Was genießen wir denn nun eigentlich an ihm als künſtleriſch ſchön? Iſt es dieſer Leib als Leib, den wir ſchön finden? Das kann ja ſo ſein, aber braucht nicht ſo zu ſein! — Oder iſt es vielleicht, wie ein feiner moderner Kunſtkenner behauptet, überhaupt nicht Freude am Gegenſtande, die uns im Betrachten von Kunſtwerken ergreift, ſondern eine „Luſt am Können des Künſtlers“, ein „Vergnügen an der überlegenen Fähigkeit eines Mitmenſchen“? — Ich meine, dieſe Theorie, welche den äſthetiſchen Vorgang in eine Reflexion über den Gegenſtand verlegt, in ein Wiſſen darum, daß dies Lied, dies Bild, dieſe Symphonie die „Leiſtung“ eines beſonders begabten Menſchen ſei, iſt ganz verfehlt. Ich meine, die Freude am Schönen bezieht ſich niemals auf die Perſon des Schaffenden. Sie iſt immer ein objektives Vergnügen am Gegenſtande. Es iſt vor manchem Bilde geweint und manches Volkslied geſungen worden, ohne daß jemand nach ihren Schöpfern gefragt hätte. Aber freilich, wo nun der Gegenſtand des Genuſſes zu ſuchen ſei, d. h. wo der Blickpunkt der Apperzeption im Genuſſe des Schönen zu liegen komme, dieſe Frage muß von Fall zu Fall verſchieden beantwortet werden. — Eine Plaſtik könnte z. B. unſer Entzücken erregen, wenn ſie, wie die größten griechiſchen Kunſtwerke, völlig abſieht von allen ſeeliſchen Inhalten und nur Ausdrucksformen höchſter Geſundheit und Geſchloſſenheit, vollendet ſchöne Leiber uns vor Augen ſtellt. Ein ander Mal dagegen wird der Leib nur die Rune eines dahinter ſtehenden Erlebens ſein. So kann z. B. ein Porträt der Ausdruck eines langen Menſchenlebens werden. Das Porträt der Mutter Rembrandts, ein altes verwittertes, runzliges Geſicht, iſt wie ein Kontobüchlein,

in welches ein ganzes Leben all seine Sorgen und Schulden eingetragen hat. Ein ander Mal wiederum ist es nicht das Symbol des Lebens, sondern der Formenausdruck eines einmaligen momentanen Zustandes — wie etwa beim Farnesischen Stier oder beim Laokoon —, was uns im ästhetischen Anblick ergreift. Und durch den Wechsel und die Variation des Gegenstandes (während äußerlich vielleicht der selbe Vorwurf, das gleiche Modell, das nämliche Sujet benutzt wurden) unterscheiden sich Kunstrichtungen und Temperamente. Man bedenke, wie verschieden der gleiche Vorwurf z. B. in der südländischen oder nordländischen Malerei, bei Italienern oder Niederländern zu erscheinen pflegt. In der südlichen Luft drängt sich Selbständigkeit, Begrenztheit und Abgehobenheit der Formen, die scharfe Umrissenheit der Gegenstände der Aufmerksamkeit anders auf, als im Norden, wo das Auge die Dinge im Ambiante verschwommen und von atmosphärischen Gebilden umschleiert sieht. Darum würden die Maler der worpsweder Heide oder der flandrischen Kanäle vor den sonnig klaren Olivenwäldern und Rebenhügeln Italiens versagen, darum wäre Böcklin nicht im regenreichen Schottland, Whistler oder Manet nicht in Rom oder Florenz auf die ihm eigentümliche Höhe gelangt. Hier entscheiden Intensitäten des Lichtes, dort die Wellenlängen der Farben, und Kenner, welche wie Muther die subjektiven Gefühlswerte des Farbigen oder gleich Ruskin oder Hildebrand die objektiven Gesetze optischer Form bevorzugen, werden niemals einander völlig verstehen. Eine sinnliche Kunst wie die Besnards, eine seelenhafte wie die Leempoels, eine geistige wie die Rodins fordern ganz verschiedene „psychische Einstellungen". Bald liegt der Blickpunkt im Emotionellen bald im Objektiven, und die grauenhafte Verwirrung all unserer kritischen Grundsätze hängt daran, daß es ohne intime Studien ganz unmöglich ist, den spezifischen Blickpunkt neuer Werke zu erfassen. Daß nun aber der Gegenstand des Kunstwerkes nicht als der einzelne

historische Gegenstand, nicht in seiner „Diesheit" wie Hegel sagt, sondern als *Repräsentant* und *Vehikel* „eines Irgendetwas" in Betracht kommt, das erfahren wir vor allem dann, wenn der Künstler nicht ein *sinnfälliges* Objekt, sondern eine Stimmung verkörpern will. Malt er etwa die „See im Sturm" oder eine „Landschaft im Gewitter", so will er nicht einen bestimmten Streifen Nordsee, nicht eine Landschaft mit Bäumen, Häusern und roten Dächern wiedergeben, sondern das Meer *ist* Sturm, und die Landschaft *lebt* als windgeschüttelt, regendurchnäßt, wolkenverhangen, d. h. als Repräsentant des Erlebnisses „Sturm" oder „Gewitter". Endlich aber hängt es auch vom Materiale ab, ob die *sinnliche* Auffassung vorherrschen, oder aber ein *Deutungsakt* entscheiden soll, welcher durch das Transparent sinnlicher Gegenstände auf das dahinterstehende, in Gegenständen symbolisierte *Leben* blickt. So wird eine Figur aus Wachs oder dem Materiale Palissys mehr das *unmittelbare* sinnlich gegebene Objekt wiederspiegeln *müssen*, während Bronce oder Marmor mehr die „*Bedeutung*" des Gegenstandes, d. h. die in ihm investierte Lebensstimmung und Lebensrichtung nahebringt. In der Blütezeit der Antike ist die schöne Nacktheit in anatomischer Korrektheit der *Selbstzweck*. In der spätattischen Kunst, etwa in den Pathosgruppen, soll der Leib affektive Momente zum Ausdruck bringen, und vollends von den Hellenisten wird der Körper als Durchgangspunkt für seelische Ereignisse verwendet. Überall aber — nicht nur in den bildenden Künsten — kommt es auf die Koinzidenz des Kunstwerkes mit der *Absicht*, d. h. mit dem Zwecke an. Wo z. B. der Plastiker einen Vorwurf behandelt, bei welchem die Nacktheit nur ein Mittel sein darf, um ein besondersartiges Geistesleben zu verkörpern, da wäre es verfehlt, in auffallender Weise die Aufmerksamkeit auf den Körper als Körper zu lenken.*)

*) Darum auch sind keine Werke unerträglicher, als jene, welche das *Mittel* zum Zwecke machen und denen man *anmerkt*, daß der

Dies iſt wohl der Grund, weswegen unſere Denkmäler für Dichter und Gelehrte noch barbariſch ſind. An Männern des Geiſtes *kann* nur der Kopf, zumal Stirn und Auge und allenfalls die Hand als Ausdrucksform der feinſten und geiſtigſten Seite des Menſchen in Betracht kommen; bei unſeren üblichen Dichterdenkmälern aber ſieht der Beſchauer auf einem meterhohen Piedeſtal ein paar in modernen Hoſen ſteckende oder von römiſcher Toga umwallte Beine und ſodann noch einen Rumpf, auf dem ſchließlich ein ſchwer erkennbarer, meiſt recht ſchematiſcher Kopf ſitzt. An dem berühmten Standbild des Marc Aurel z. B. drängt ſich uns auf, wie verfehlt es iſt, einen beſchaulichen *Weltweiſen* in monumentaler Poſe auf ein kriegeriſches Roß zu ſetzen, während doch ſeine Nachbildung durch Verrocchio, die den Colleoni über ein Schlachtfeld blickend zeigt, ſchön und ſinnvoll wirkt. Unſere äſthetiſche *Zweckidee* aber, unſer Grundprinzip, daß im Kunſtwerk allemal die Angepaßtheit der Ausdrucksformen an den *Zweck* über den Wert entſcheide, kann nun freilich zu groben Mißdeutungen führen und *hat* dazu verführt. Man hat z. B. behauptet, daß *jeder* gemalte oder gemeißelte Gegenſtand *gleich* wertvoll ſei, wenn er nur vollkommen die ſeinem Schöpfer vorſchwebende „Idee" zum Ausdruck bringe, daß alſo nur die Gediegenheit in der *Wiedergabe* einer künſtleriſchen Idee, nicht aber der *Inhalt* dieſer Idee im Äſthetiſchen entſcheidend ſei. Man ſagte, es könne ein gut gemaltes Stillleben ſo wertvoll ſein, wie ein Hiſtorienbild, und ein gut gemachtes Bund Radieschen ſo wertvoll wie ein ganzes Feld voll Blumen und Korn. Das ſind Meinungen, die von ſeiten fanatiſcher *Formäſthetiker* nicht ſelten geäußert werden. Es wird von ihnen behauptet, „Kunſt komme von Können" und der

Künſtler, indem er ſchuf, „Probleme löſen" wollte, ſeien das nun anatomiſche, optiſche, koloriſtiſche oder ſonſtwelche „Probleme". Kein Spruch ziemt beſſer über den Ateliers, als das tiefſinnige studere destruit, studuisse construit.

Kunstwert hänge daran, daß ein Künstler schaffen könne, was er will, d. h. daß Mittel und Absichten zueinander harmonisch sind. Darum könne ein guter Schweinemaler ebensoviel wert sein, wie ein guter Porträtist, denn nicht der Inhalt einer Arbeit als solcher, sondern die Angemessenheit der Ausdrucksmittel zu dem Inhalt, nicht die Frage, was dargestellt ist, sondern die Frage, ob das Dargestellte in sich vollkommen sei, müsse in den schönen Künsten entscheiden. Nun ist es freilich wahr, daß ein guter Schweinemaler mehr wert sein kann, als ein schlechter Porträtist; aber ebenso wahr, daß der ästhetische Genuß nichts mit der Bedeutung des Künstlers, sondern mit der Bedeutung des Gegenstandes zu tun hat; und darum ist es nicht richtig, daß ein gut verkörperter Krautkopf uns so viel gelten dürfe, wie eine gut verkörperte Landschaft. — Hier wäre vor allem zu bedenken, daß hinter der Tatsache der Einfühlung die Tatsache der Komplikation steht zwischen Dingen und Gefühlen, d. h. den Urteils- und Vorstellungsniederschlägen, die aus uralter Erfahrung sich an die Wahrnehmung der Dinge geheftet haben. Jeder Gegenstand ist eine Kristallisation gewesenen seelischen Erlebens. Die Kunst aber ist keine selbständige Macht und ihre Zwecke sind nur relativ absolute Zwecke, welche sich schließlich dem Systeme menschlicher Zwecke überhaupt eingliedern, d. h. solchen Werten, welche wir Menschen nicht mehr willkürlich ergreifen, sondern die das Leben an uns erzeugt und vollzieht, mögen wir sie nun anerkennen wollen oder nicht. Für Höhe und Fülle des Lebens aber haben Landschaften und Krautköpfe, Schweine und Bildnisse bedeutender Menschen eben sehr verschiedene Bedeutung. Und da nun der ästhetische Wert kein absoluter Wert ist, sondern durchweg von sozialen Werten getragen und bestimmt wird, so ist es nicht wahr, was enragierte Nurkünstler oder Formästhetiker sagen, daß die Wohlgefälligkeit für Auge oder Ohr, daß technische Vollendung unsere Freude am „dar-

gestellten Stück" zu bestimmen habe.*) Es gibt kein ästhetisches Vergnügen ohne dahinterstehende soziale Zwecke. Aber wir haben als „Zweckästhetiker" eben zweierlei Zwecke zu unterscheiden. Erstens den partiellen Zweck, d. h. die „Idee" des Kunstwerks. Und zweitens den menschheitlichen Zweck, der nicht mehr innerhalb des Rayons der Kunstwerke liegt, wohl aber die Stellung des ästhetischen Rayons selber bestimmt, denn jeder ästhetische Wert ist zugleich ein sittlicher Wert und jeder sittliche Wert ist zuletzt eine biologische Tatsache. Wenn wir nun freilich von dem menschheitlichen Charakter der ästhetischen Werte absehen und diese Werte lediglich in ihrer eigenen Sphäre betrachten, dann finden wir, daß sie durch ein einziges Prinzip charakterisiert werden. Sie zeigen nämlich allemal eine große Fülle von Verschiedenheiten und Gegensätzen einheitlich bezogen. Und somit entscheidet über den ästhetischen Wert zweierlei. Erstens der jeweilige Grad der „Vollendung", d. h. der Vereinheitlichung im Sinne eines vorschwebenden, bedeutsamen Beziehungs- oder Einheitspunktes. Und zweitens die difficulté vaincue, d. h. die Fülle von

*) Daß auch das Abstrakt-Intellektuelle am Kunstgenusse mitwirkt, zeigt sich zumal an den Leistungen der angewandten Kunst. Ich möchte hierfür folgendes Beispiel anführen, welches ich kürzlich gesehen habe. Es war ein einfacher Kerzenhalter. Der Teller des Leuchters stellte Meeresboden dar mit vielerlei seltsamen Naturformen. Diesem Meere ist die kleine Seejungfer entstiegen. Der breite schwer aufliegende Fischleib bildet die massige Unterlage des Leuchters. Das gegabelte Ende des Schwanzes formiert den Leuchtergriff. Der Fischleib aber geht über in den nackten Oberkörper einer jungen Frau. Ihr zartes Köpfchen wird vom langen, wirren Haar umflattert. Die halbblinden Augen sind sehnsüchtig zum Himmel gewendet. Die Arme krampfhaft gestreckt. Die mageren Finger umklammern einen Lotosteich, welcher zum Aufstecken der Kerze dient. Dies ist die schönste Darstellung der aus Tierheit erstiegenen Menschenseele zu dem Licht, welches sie trägt und doch nicht fassen kann; im glücklichen Gleichmaß konstruktiven Zwecks und dekorativer Gestaltung.

Beziehungen, Kontraſten, Differenzen, welche in einem Kunſtwerk einheitlich gebunden oder überwunden ſind.

Hierin aber liegt ein neuer Hinweis darauf, daß man den „Zweck", die „Idee", den „Gegenſtand" des Kunſtwerkes kennen muß, wenn man das Kunſtwerk verſtehen will. Man muß wiſſen, wo denn eigentlich der Beziehungs- oder Einheitspunkt eines jeden Kunſtwerkes zu ſuchen ſei. Es kommt häufig genug vor, daß ein Bild, welches eine koloriſtiſche, optiſche Aufgabe hat, nach perſpektiviſchen, räumlichen Geſichtspunkten beurteilt wird, oder daß ein Werk, welches eine Raumfrage vollkommen löſt, nach Geſichtspunkten der Farbe betrachtet wurde. Man kann z. B. leicht die großen klaſſiſchen Meiſter Italiens herabſetzen, wenn man lediglich das maleriſche Moment ihrer Werke analyſiert oder die bewundernswerten Meiſter des modernen Impreſſionismus, wenn man ſie nur in Hinblick auf die Forderungen der Raumkunſt betrachtet. Nehmen wir an, Eugène Carrière, deſſen ſeelenvolle, unſere plumpe Deutlichkeit überwindende Kunſt hier in Dresden zur Entfaltung kam, male uns die Stimmung auf einer Bühne, den Katzenjammer im erſten Morgengrauen, das Erwachen nach vertobtem Feſte. Ein unbeſtimmter verträumter Schleier hängt über dem Bilde; Dünſte des Weins und Zigarettenrauch. Im grauen Zwielicht ſehen wir nichts als das herabhängende Bein einer verſpäteten Bakchantin, die inmitten zertrümmerter Champagnergläſer und halbzertretener Roſen in einem armſeligen Lehnſtuhl entſchlummert iſt. Wir ſehen nichts deutlich als dieſes mit Trikot bekleidete Bein, denn die ganze übrige Geſtalt des Mädchens verſchwimmt in Nebeln. Und an dieſes Bein, an die Frage, ob es wohlgefällig oder ob es häßlich, richtig oder unrichtig gezeichnet iſt, klammern ſich nun unwiſſende Kritiker, als ſei der Gegenſtand des Malers geweſen, das Bein einer Ballettänzerin zu malen. — Man frage ſich aber, worin in Kunſt und Literatur die Tätigkeit der Leute beſteht, welche ſich ſtolz als Kunſtkritiker oder Literaturpſychologen

zu bezeichnen lieben? — Sie müssen vor allem *das* herausfinden, was ein Kunstwerk oder ein Künstler *nicht* hat. Sie müssen *Grenzen* bestimmen, Negationen aufweisen, müssen Einen mit dem Andern und Alle mit Jedem *totschlagen*. Um ein beliebiges Beispiel herauszugreifen: Es ist eine nicht zu bezweifelnde Tatsache, daß *die* Eigenschaften, welche ein naiver Volksdichter, etwa Rosegger, besitzt, nicht die eines späten, subtilen Verskünstlers, etwa Mallarmés, sein können, daß man die brütende Leidenschaft und Schmerzhaftigkeit Hebbels nicht bei Paul Heyse und die feine akademische Linie Heyses nicht bei Liliencron finden wird. Hat man nun aber einen oder andern dieser Männer zu „beurteilen“, dann verfährt man am besten nach dem beliebten Rezept, welches Ovid zu Beginn seiner Metamorphosen verwendet. Da möchte er nämlich gerne schildern, wie die Welt vor Weltbeginn beschaffen war, und da man über das Chaos schlechterdings nichts Positives sagen *kann*, so führt er in rauschendem Redestrom alles auf, was eben *nicht* da ist: „Noch keine Mutter nährte den Säugling, noch kein Lehrer lehrte den Schüler, noch schied sich nicht festes Land von Gewässern, und am Himmel strahlte keine Sonne“. So nun kann man auch „Kunstkritik“ treiben! Man bedauert bei Heyse, „daß ihm die elementarische Leidenschaft fehle“, welche man doch bei *Hebbel* in so reichem Maße finde. Oder man konstatiert bei Hebbel, daß er in bezug auf *Heysische* Grazie und Zierlichkeit wohl unbedingt zu kurz gekommen sei. Man vermißt bei Mallarmé „volkstümliche Frische und Naivität“, aber bedauert hinwiederum vor dem Primitiv-Volkstümlichen, daß es *verfeinertem* Kunstverstande gar so wenig biete. — Kurz, man hat in seiner Macht, wenn jemand guten Rheinwein kredenzt, nachzuweisen, daß das nie und nimmer Schaumwein sei. Und bietet er Schaumwein, dann kann man allenfalls eine Dissertation darüber schreiben, daß dieser Schaumwein als *Schreibtinte* sich nicht verwenden

laſſe.*) ... Dies alles aber zeigt Ihnen, wie wichtig es iſt, den Gegenſtand, d. h. den ſpezifiſchen Blickpunkt eines jeden Kunſtwerks klar zu erfaſſen. Wie ſehr im Laufe hiſtoriſcher Entwicklung ein Gegenſtandswechſel (zumal im Gebiet der bildenden Künſte) vor ſich gehen kann, das beweiſt etwa ein Blick in den einſt ſo berühmten Leſſingſchen Laokoon. Da wird noch der Plaſtik die Aufgabe zugewieſen, eine auf dem Höhepunkt befindliche ſeeliſch-körperliche Handlung im Augenblick dieſes Höhepunktes ſtatuariſch feſtzuhalten. Nun liegt freilich eine tiefe Wahrheit in der Konſtatierung, daß der Plaſtiker, welcher ſtets nur einen Moment verkörpern kann, ſich den Moment wählen wird, in welchem eine Abfolge von Geſchehniſſen gleichſam in ihrem Kulminationspunkt feſtgeronnen erſcheint. So rühmte ſchon das Altertum an Myron, daß er in dem bekannten Diskobolen, im Öleingießer, in der Figur des Läufers Ladas, welcher ſterbend am Ziele zuſammenbricht, den „toten Punkt“ getroffen habe, d. h. den Augenblick höchſter Spannung, welcher dem entladenden Ausbruch der Kataſtrophe vorangeht. Nun aber verſetze man im Geiſte neben dieſe antiken Skulpturen etwa Werke Rodins! Welch ein erſtaunlicher Wechſel im Gegenſtand! Hier paßt nicht mehr der Leſſingſche Ausſpruch, daß die Plaſtik eine körperlich vollziehbare Handlung auf ihrem Höhepunkt zeige. Auch nicht die Schopenhauerſche Meinung, daß der Bildhauer einen biographiſchen Typus in Marmor feſthält. Hier handelt es ſich um abſtrakte, rein pſychiſche Zuſtändlichkeiten. — Vor uns erhebt ſich ein gewaltiger Klumpen Materie. Er ſcheint auszuſchreien: „gebrochen vom Leben“. Ein müd zermatteter Leib, ein Kopf, faſt horizontal von der Schulter hängend, wie eine verwelkte geknickte Blume; graue Farbe, hängende verdorrte Blut-

*) Die Äußerungen über das Ovidiſche Rezept und die Kunſtkritik habe ich herübergenommen aus meinem Eſſay über Detlev v. Liliencron. „Geſellſchaft“ 1902.

gefäße. Er nennt es: Bürger von Calais. Oder wir ſehen, ohne daß wir deutlich ſehen, einen Körper zuſammengekrampft unter der Laſt unendlichen uferloſen Grübelns. Er nennt es: der Denker; es hieße beſſer: der Gedanke. Wir haben nichts als ſeeliſche Urverfaſſungen vor uns. Der Stoff, das Äußerlich-Gegenſtändliche, die Geſchichte treten ſo in den Hintergrund, daß uns die Anatomie der Leiber, ihr ganzes empiriſches Leben oder ihre Katalogbezeichnung vollkommen gleichgültig wird. Vor andern Statuen haben wir den Wunſch, ſie leben zu ſehen, hier aber haben wir das Erlebnis. Damit aber iſt geſagt, daß zum Verſtändnis ſolcher Kunſtwerke eben eine beſtimmte, ſeeliſche Einſtellung erforderlich iſt. Wer hier etwa die Schönheit der Muskeln oder ein beſtimmtes äußeres Geſchehnis betrachtet, blickt am eigentlichen Gegenſtande vorbei. Was uns aber äſthetiſches Wohlgefallen eingibt, iſt allemal die Adäquatheit der Ausdrucksmittel zum ſpezifiſchen Gegenſtand.

Die hier vorgetragenen Gedanken ſcheinen mir für unſere Tage beſondere Bedeutung zu haben. Sie geben einen Kompaß in Stürmen des Kampfes um moderne Schönheit. — Es ſtreiten die äſthetiſchen Richtungen widereinander. „Sezeſſioniſten“ und „Mademiker“, „Symboliſten“ und „Veriſten“, „Realismus“ und „Romantik“. — Die alte Garde, welche im Bann der Tradition durch die bloße Tatſache des Ungewohnt- und Neuſeins verſtimmt wird, die Jugend, welche im Kampf gegen berechtigte Tradition durch bloße Neuheit geblendet wird, — ſie befehden ſich heute wilder denn je. Aber all ihre Streitfragen, ob Phantaſie, ob Natürlichkeit, ob Zeichnung oder Farbe, Form oder Inhalt zu bevorzugen ſeien, bleiben unterhalb des Standpunktes unſerer Unterſuchung. Wir fordern von den Künſtlern „Stil“ und das heißt Einheitlichkeit. Dieſe aber beſteht immer dann, wenn das Kunſtwerk mit den von ihm adaptierten Mitteln

seinem „Vorwurfe“ gerecht wird. Es ist dabei zunächst vollkommen gleichgültig, ob ich ein Gedicht in Jamben oder in Trochäen schreibe, ob ich ein Drama im alten Rom oder in der Renaissance spielen lasse, ob ich Bismarck in Marmor oder in Bronze darstelle. — Aber, indem ich mich für dieses oder jenes Metrum, diesen oder jenen Stoff, für ein bestimmtes Material entscheide, bin ich gehalten, eine Summe von Vorschriften und Forderungen anzuerkennen, welche in der Eigengesetzlichkeit jedes Stoffes und jeder Form eben liegt und die ich anerkennen muß, mag ich nun wollen oder nicht. — Darum ist es eine ästhetische Naivetät, wenn Wilhelm Ostwald in seinen „Malerbriefen“ meint, daß die farbigen Kreiden das „künstlerische Material der Zukunft“ seien. Denn jedes Material inkliniert und prädisponiert für bestimmten seelischen Ausdruck und was ich in Aquarell darstelle, kann ich nicht „auch in Öl“ darstellen, sowenig wie sich das Gleiche graphisch „oder“ koloristisch sagen läßt. Was die moderne Kunst aber oft lähmt, ist eben ihr Mangel an Ehrfurcht vor dem Material und den spezifischen Gesetzen seiner Eigenart. Man betrachte primitive, ägyptische Skulpturen in ihrer rohen archaischen Gebundenheit. Wie viel mehr Ehrfurcht vor der eigenartigen Natur und Grenze des Steinblocks, aus welchem das vollendete Bild gleichsam heraustritt, liegt darin, als in modernen Werken, denen man anfühlt, daß dem Steine oder Holze etwas aufoktroyiert wird, was ursprünglich doch in Wachs- oder Tonmodellen gedacht war. Wir haben in allen Künsten volle Freiheit in der Wahl des Materials, des Ortes, des Zeitkolorits, des Metrums, der historischen Zusammenhänge. Aber haben wir gewählt, dann liegen in Zeit und Ort, Stoff, Metrum und Zusammenhängen Gesetze, die wir schlechterdings respektieren müssen. Hier gilt das deutsche Sprichwort: Beim ersten Schritte bist du frei; beim zweiten aber Sklave. Nämlich Sklave des ersten Schrittes. Für alle Künste aber ist wesentlich, daß

eine angeregte pſychiſche Erwartung oder „Einſtellung“ im weiteren Verlaufe des Eindrucks nicht enttäuſcht werde, daß ich B ſage, wenn ich mich entſchloß, A zu ſagen. Daß ich eine einmal ergriffene Regel konſequent zu Ende führe, kurz, daß ich „Stil habe“. Wir ſind eben ſo geneigt, uns einmal in eine romantiſche und das andere Mal in eine bürgerliche Sphäre führen zu laſſen, bald in der Welt des Märchens, bald im Alltag mit dem Künſtler zu gehen. Aber der äſthetiſche Eindruck, den er hinterläßt, iſt davon abhängig, daß er uns in der gewählten Sphäre auch zu erhalten vermag, daß er nicht etwa in das Reich der Poeſie, Gewohnheiten und Trivialitäten des gewöhnlichen Lebens hineintrage oder daß er nicht umgekehrt „natürliche“ Menſchen ſo reden und agieren laſſe, wie man eben in Wirklichkeit nicht zu reden und zu agieren pflegt. Hiermit deute ich zum Schluß auf ein äſthetiſches Geſetz, welches ich zugleich für das oberſte Geſetz des ſittlichen Lebens halte. Es iſt das „Geſetz des erſten Schrittes“. — Jeder Anfangsakt eines Geſchehens entſcheidet über das ganze Geſchehen, indem in ihm die Tendenz liegt, im Sinne der ein Mal eingeſchlagenen Richtung zu beharren. Unſere äſthetiſche Billigung aber iſt von einer Beharrung im Sinne der Erſtbetonung abhängig. Wir nennen das den „Stil“. Aber welcher von allen Stilen berechtigt, welche individuelle Nötigung die dauernde ſei, danach zu fragen, wäre nutzlos. Denn der „Gegenſtand“ unſerer Kunſt iſt ſchon nicht mehr Gegenſtand in der Kunſt unſerer Kinder. . . .

Ich habe der Schopenhauerſchen Äſthetik Rudimente der eigenen in großen Zügen entgegengeſtellt. — Der prinzipielle Gegenſatz unſerer Auffaſſungen liegt darin, daß ich im äſthetiſchen Erlebnis den höchſten Triumph und die letzte Beſtätigung des Wollens ſuche, während Schopenhauer in ihm eine Leiſtung des beſchauenden, vom Wollen abgelöſten Intel-

lekts sieht, der den „ewigen Typus der Gegenstände“ erkennt. Aber so verkehrt nun auch diese „kontemplative“ Ästhetik sein mag, so liegt in ihr doch auch wiederum eine eigene psychologische Wahrheit. Die Kunst nämlich ist in der Tat gleichzeitig Ansporn und Beruhigung unserer Willens- oder Lebenstätigkeit. Sie ist auch Bändigung und Beruhigung des Willens. Zunächst vom Standpunkt des Künstlers aus. Dieser nämlich befreit sich von Spannungen und Hemmungen dadurch, daß er sie von sich abstellt, oder „verobjektiviert“. Ein Kunstwerk ist allemal der Sarkophag eines gelebten Lebens, eine Abtötung, Abstreifung, Abstellung quälender und hemmender seelischer Erregung. — So wie jeder Affekt dadurch, daß er im „Ausbruch“ für uns objektiv wird, auch bereits „abreagiert“, so wie die Darlebung einer Leidenschaft uns von der Leidenschaft selber befreit, so erlöst künstlerisches Schaffen von Spannungen und Leiden, aus welchen alles künstlerische Schaffen erklärt werden muß. Ganz ebenso aber birgt auch für den Standpunkt des Betrachters das Kunstwerk eine Beruhigung in der Bewährung des Wollens. — Dieses aber erklärt sich m. E. aus jenem weittragenden psychologischen Gesetze, welches ich schon oben das „Gesetz der spezifischen Inauguration“ (Initiierung) oder der spezifischen „Zumutung“ genannt habe. Ich meine damit dieses: — Alles von uns Wahrgenommene, Vorgestellte, Gedachte „inauguriert“, „initiiert“ eine bestimmte seelische Stellungnahme, eine bestimmte Art des Sichfühlens oder „Zumuteseins“. Und diese Stellungnahme ist entweder eine sympathische oder antipathische, ist Eros oder Eris, ist, um mit dem größten lebenden Ästhetiker Th. Lipps zu sprechen, „eine positive oder negative Einfühlung“. Oder wie wir es unsrerseits nennen: Mitahmung oder Gegenahmung. Wir nehmen an allem objektiv Gegebenen Anteil oder aber lehnen es ab, d. h. wir leben entweder die uns begegnenden Ausdrucksformen und Symbole fremden Lebens in uns mit, oder setzen ihnen die uns

adäquatere Lebensbewegung fordernd entgegen. Und dieses geschieht, je nachdem die Mitlebung des Vorgestellten, Wahrgenommenen, Gedachten uns bestätigt oder aber uns bestreitet. — Nun aber haben wir im gemeinen Leben mit lebendigen Organismen zu tun. Lebendige Organismen aber haben ihren Eigenwillen, und der Ausdruck dieses Eigenwillens kann, indem ich ihn innerlich mitahme, jederzeit mit meinem Wollen kollidieren und mich zu bewußter Stellungnahme nötigen. Alle Lust des Lebens aber ist entweder soziopathische oder idiopathische Lust. D. h. sie ist entweder Lust im Miterleben eines andern mich steigernden Lebens, oder Lust im Aufoktroyieren meines dem andern heterogenen Erlebens. Wo ich aber weder im andern leben noch den andern in mich einbeziehen kann, da entsteht jene Hemmung des emotionellen Ablaufs, welche wir „Bewußtsein" oder „Wissen" nennen. Sie ist untrennbar an den „Eigenwillen" des andern geknüpft. Das Kunstwerk aber hat keinen „Eigenwillen", sondern nötigt lediglich meinen Willen in eine bestimmte Marschroute hinein, welche durch die Eigenart des Objekts festgelegt ist. Dieser Umstand aber scheint mir der ästhetischen Apperzeption ihre eigentümliche Stellung gegenüber jeder andern Art von Wahrnehmung zu verschaffen. Indem ich das Objekt als Objekt, d. h. ästhetisch betrachte, erlebe ich mich selber, gebunden an das Objekt. Und diese Widerstandslosigkeit des ästhetischen Gegenstandes läßt mich im Gegensatz zu dem gewöhnlichen Erleben im ästhetischen Erlebnis ausruhen, während ich doch zugleich in ihm nur mich selbst erhöht und bestätigt finde. Die Kunst verwaltet somit die Erlösung des Individuums von sich selbst. Mein in seine Schranke gebanntes, armseliges, begrenztes Ich kann nur in ihr auf dem Wege der Mitahmung von Formen alle seine im Leben verkümmernden Möglichkeiten ausblühen und an allem Starkem und Gesundem, Lieblichem und Erhabenem „anteilnehmen". Damit aber ist nochmals auf die ungeheure Gefahr des ästheti-

schen Erlebens hingewiesen. Da das ästhetische „Schwelgen" eine tatenlose Selbstbetätigung, eine Befriedigung der Sehnsucht ohne Arbeit, d. h. ohne Bewußtsein und Widerstand ist, so ist wohl möglich, daß das ästhetische Erleben dem ethischen und intellektuellen Leben oftmals den Weg versperrt. Nur ein einziger Hemmschuh schützt uns vor der Erschlaffung im ästhetischen Verweilen. Das künstlerische Erlebnis muß zum religiösen Erlebnis hinüberführen. Der Mensch stellt Kunstwerke, Ideale, Normen und erträumte Paradiese vor sich hin, um sie faktisch zu erfüllen. Sie bezeichnen das beste Teil seiner selbst, das er in sich unterstreichen und verbreitern will und erreichen muß.

„Vor jedem steht das Bild, des, der er werden soll,
Bevor er das nicht ist, wird nicht sein Friede voll."

Sobald aber das ästhetische Gebilde von mir als religiöser Wert ergriffen wird, liegt darin schon die Tendenz, auch im praktischen Leben dieses Gebild zu verleiblichen. Die Kirche nennt daher den Gottesdienst mit Recht eine „Erbauung" oder „Auferbauung", mit einem Hinweis darauf, daß das uns vorschwebende geglaubte Ideal eben auch den Anstoß gibt, uns selbst im Sinne dieses Ideals seelisch umzuschichten. So liegt die tiefste sozialpolitische und praktische Bedeutung in Märchen, Phantasieen und Mythologemen, welche in den Schöpfungen der Kunst vorwegnehmen, was in praktischer Arbeit langsam erfüllt wird. Und wenn wir skeptisch sind gegen die Schillersche Ästhetik, welche lehrt, daß der Mensch „durch das Morgentor des Schönen in das Land der Erkenntnis schreite" und mehr noch gegen die Schopenhauersche, welche uns einreden möchte, daß die Auffassung des Schönen schon ein „intuitives Erkennen" sei, — so fühlen wir uns um so sicherer und hoffnungsfroher in dem Bewußtsein, daß die Kunst nicht, wie Schopenhauer will, an der Spitze, sondern am Beginne aller Kultur steht, als das Morgentor, durch welches die Seele eingehen soll in das Land der Tat . . .

Fünftes Kapitel.

Die Schule Schopenhauers und Richard Wagner.

„Wer hat Recht? wer Unrecht? Es sieht ein jeder, wie er sieht und nicht anders sehen kann. Was dem Einen eine Mücke dünkt, ist dem Andern ein Riese. Endlich gewinnt doch nur unser Herz, wer am meisten leidet, und eine Stimme sagt uns, daß er am tiefsten blickt." R. Wagner.

1. Die Schule Schopenhauers.

Im Zustande der ästhetischen Betrachtung, im leidenschaftslosen, uninteressierten Anschauen der Dinge sieht Schopenhauers Philosophie den Höhepunkt des Lebens. — „Alles ist schön zu sehen, aber entsetzlich zu sein!" — Solange wir von den Gegenständen etwas fordern, solange wir in affektive Lebensinteressen verflochten sind und uns nicht dazu erzogen haben, als reines Auge, ohne Ehrgeiz, Erwartung, Liebe und Haß nur die Kulisse des Lebens zu genießen, solange sind wir zum Leiden an der Welt und in der Welt verdammt. Denn Leidenschaft ist das Wesen des Willens! — Leidlos dagegen ist jeder Zustand, in welchem das Begehren schweigt. Dieses aber ist der ästhetische Zustand. Und nur ein Zustand übertrifft noch das „ästhetische" Erlebnis an Seligkeit und Tiefe; nämlich die Verfassung

des Heiligen, welcher durch den Akt freiwilliger Negation von innen abstirbt und sich in das All und Nichts des Nirvana zurücksinken läßt, — als der absolut selbstlose Mensch, der sein Selbst los ist, weil er das Ich zum Kosmos erweitert oder das Kosmos in das Ich aufgenommen hat. . . .

Wir hörten: diese Ästhetik mitsamt der an sie anlehnenden „Heilslehre" ist unwissenschaftlich, widersinnig, absurd. Aber sie hat jene höhere Wahrheit, welche Gerhard Hauptmann in dem Satze ausdrückt, daß ein großes Mißlingen weit mehr bedeuten, weit tiefer ergreifen und höher hinaufführen könne, als es jemals das beste Gelingen vermöchte! Die Geschichte der Philosophie ist eine Geschichte menschlichen Irrens. — Aber gerade in der Kraft des Irrens, in dem Mute, einen Irrtum zu wagen, liegt das beste Teil des Menschen. Denn es ist recht zweifelhaft, ob die tiefsten, entscheidenden Seiten unserer Seele sich in Formen der Wahrheit entäußern können. Ja, man könnte meinen, daß die Kulturwelt einerseits Persönlichkeiten umfaßt, welche die großen Dummheiten, Einseitigkeiten und Irrtümer des Lebens begehen. Und andererseits Persönlichkeiten, welche sie erkennen, kritisieren und korrigieren. Daß es eine Sorte von Menschen gibt, welche redet und eine, über die geredet wird. Und dieses sind die Schaffenden, jenes nur Wissenschaftler oder Gelehrte. — Wir müssen bedenken, daß ein geschlossenes Weltbild ohne die fanatische Stärke beschränkter Einseitigkeiten nicht zustande kommt. Denn alles synthetische Denken übersieht, verkürzt, modelt um und kann aus unendlichen Fülle möglicher Gesichtspunkte und einander widersprechender Inhalte nur einen einzelnen spezifischen Inhalt herausgreifen — (hier das Wollen, dort die Vernunft; hier Sittlichkeit, dort Schönheit), um nun zu versuchen, ob sich um diesen einen Mittelpunkt alle sonstigen Bewußtseinsinhalte — vielleicht — gruppieren lassen. Jedes „Apperzipieren" und das heißt schon Zen-

trieren eines Prinzips ist aber ein Vergewaltigen von Erfahrung, ist eine „Abstraktion" und „Systematisierung" gleich — aller Wissenschaft. Und wenn einst Albert Lange sagte, daß Philosophie eine Kunst, eine „Begriffsdichtung" sei, — dann müssen wir fragen, was das ganze Reich menschlicher Erkenntnis denn anders ist als Begriffsverdichtung? Jenseits des Erlebnisses gibt es keine Erfahrung! Denn alles, was wir Erfahrung nennen, ist schon dem unmittelbar Erlebten gegenüber transzendent. Ist ein Bereich der Dichtung. Etwas Zurechtgemachtes, Ersonnenes und nur zur Orientierung über Erlebnisse Dienliches. „Erfahrung" — das ist allemal ein dummes, plumpes, sinnloses Faktum! Denken aber, Erkennen, das heißt auch seine Erfahrungen vergewaltigen. — Wenn sich nun aber der eine als „Voluntarist" bezeichnet, ein anderer als „Intellektualist", dieser im „Gefühl" das „Wesen der Wirklichkeit" ergreift und jener in der individuellen „Vernunft" die Spiegelung einer Weltvernunft sieht, dann unterscheiden sich diese Denker durch den Ausgangspunkt ihres Philosophierens. Und dieser Ausgangspunkt bestimmt bereits die Resultate, zu denen eine Philosophie gelangen muß. Was also ein Denker für eine Philosophie hat, das hängt davon ab, was er beim ersten Blick in der Welt vornehmlich sieht. Das heißt, es hängt ab von der Inklination seiner Aufmerksamkeit. Und diese wieder von der Art seines Fühlens oder Wertens, d. h. von der Konstitution seiner „Persönlichkeit". Somit aber geziemt es sich, philosophische Systeme als sondierende Psychologen zu behandeln. Wir möchten wissen, warum ein Temperament Wille und Gefühl, ein anderes Vernunft und Intellekt in den Mittelpunkt seines Weltbildes gerückt hat? Weswegen dieser Charakter zu einheitlicher, „harmonischer" Weltanschauung gelangt, der andere für Zweiheit oder Vielheit von Prinzipien oder Substanzen voreingenommen war. Wir, die wir uns nicht mit nichtssagenden Kategorien metaphysischer Weltbilder herumschlagen und

Wortformeln wie „Monismus", „Dualismus", „Pluralismus" alleſamt gleich lächerlich finden, haben es nun bei Schopenhauer leicht, als Pſychologen nachzufühlen, warum ſich ſein Syſtem, ſeine Weltanſchauung ſo und nicht anders geſtalten mußte. Warum er, der lebenslang das Opfer bedrohlicher Affekte, großen Stolzes, großen Ehrgeizes, ſtarker Sinnlichkeit geweſen iſt, gerade von Willen- und Begierdeleben fort und zu dem Zuſtand ſelbſtlos-beſchaulicher Kontemplation als zum Ideale ſeines Gegen-Ich hin wollte. — Es gibt Menſchen (und das werden wohl die meiſten ſein), denen der erſte Blick aufs Leben den Tatbeſtand wilder Zerriſſenheit, Zerſtreutheit, Zuſammenhangloſigkeit vor Augen ſtellt. Menſchen, welche beunruhigt ſind von all dem Überwältigenden der an uns rüttelnden und zerrenden, auf uns einſtürmenden Reize, die ſtündlich uns zu verlocken und zu zerſtreuen ſuchen. Das Beſtreben, die Sehnſucht dieſer reizſamen, nervöſen Naturen kann nur ſein, all die zahlloſen, unzuſammenhängenden Erſcheinungen, durch die ſie im täglichen Erleben ſollizitiert werden, in eine einzige „erlöſende Formel" zu bannen und den Generalnenner und Koeffizienten der ſcheinbar willkürlichen Einzelphänomene aufzuweiſen. Solche Naturen aber gehören jenem Denkertypus zu, welcher ſich an Spielworten wie „Monismus", „Pantheismus", „Panentheismus" zu berauſchen pflegt. Für ſie liegt eine Art Triumph in der Konſtatierung, daß „alles eine große Einheit ſei", daß „Tiere, Pflanzen und Felſen der Seele verwandt" und die Welt „ein mannigfach differenzierter Organismus" iſt und daß die vielbemühte ariſche „Allſeele" immer noch „die geſamte Natur durchflutet". Ihnen gegenüber ſteht eine andere Kategorie weniger reizbarer Seelen, vielleicht weniger aufmerkſam auf das Wahnſinnige und Verworrene des Lebens, vielleicht auch durch äußere Lebensgewöhnungen, etwa durch die ſelbſtgerechte Enge eines ſtabilen Gelehrten- oder Familienlebens, durch eine bürgerlichere Geſtaltung des äußeren Lebensſchickſals mehr in ſich beruhend, petrefakter und

ſynthetiſcher geartet! Das ſind Geiſter, für welche das äußere Leben nicht bunt und mannigfach genug zu ſein ſcheint. Geiſter, die vom Tatbeſtand des Einheitlichſeins ausgehend, neue Vervielfältigungen und Differenziertheiten aufweiſen und hinzufügen. Dort, wo der gewöhnliche Sterbliche Einheit zu ſehen gewohnt iſt, wittert ihre größere intellektuelle Neubegier nur noch feinere Fineſſen, reichere Unterſchiede und Nuancen. Sie ſind vorwiegend analytiſche „Köpfe“, die als ſolche die dualiſtiſche oder pluraliſtiſche Geſtaltung ihres Weltbildes bevorzugen müſſen! Nun aber iſt wohl klar, daß die erſtere Neigung, die Tendenz zur Vereinheitlichung eher bei ſolchen Menſchen gefunden wird, welche inmitten von Trubeln und Reizen eines beunruhigten, außen oder innen bedrohten Lebens ſtehen, und daß insbeſondere die Ruheſehnſucht des modernen Menſchen zu Weltgemälden prädisponiert, welche das Einzelne in „die große Einheit“ auflöſen und verflüchten. Während jene auf feinere Unterſchiede hinauswollenden, analytiſchen Konſtitutionen in einem äußerlich geſicherten Leben, vorwiegend auf die Begriffswelt, auf Logik und Mathematik, kurz, auf die tranſzendente und ſelbſtändige Welt der Gedankendinge gerichtet ſind. Man kann aus dieſem Geſichtspunkt verſtehen, daß „Seelen“ wie Bruno, Spinoza oder Schopenhauer mehr zu gefühlsmäßiger Erfaſſung der Welteinheit gedrängt werden, während „Geiſtern“ wie Leibniz, Lotze, Teichmüller oder Herbart es näher liegen muß, die Vielheit und Mannigfaltigkeit ihrer Gedankenwelt auch in die Subſtanz des Seienden zu tragen. Hier liegt (um ein nur ſcheinbar ab liegendes Analogon heranzuziehen) ein ähnlicher Gegenſatz vor wie jener, der zwiſchen unſerer Vorliebe für Meer und Ebene einerſeits und für das Gebirge andererſeits beſteht. Oder auch jener, der ſich zwiſchen Ohr und Auge, Muſik und bildenden Künſten und innerhalb dieſer zwiſchen Farbe und Formen auftut. Die Tendenz, uns an das Mannigfach-Verwickelte, Vielfache, Komplizierte unternehmend hinzugeben und die

andere, uns aus Komplikationen, Differenzen, Verwicklungen in eine zentrierende Einheit zu erretten, laufen in verschiedenen Naturen und zu verschiedenen Lebenszeiten einander den Rang ab. — Es ist mir nun freilich vollkommen bewußt, daß solche charakterologischen Unterscheidungen von Philosophentypen nur vorläufig und grob sind. Aber sie kommen doch hinaus auf den tiefsten differential-psychologischen Unterschied, den es gibt, nämlich auf den Urgegensatz jener beiden seelischen Tendenzen, die ich als Mitahmung und Gegenahmung zu bezeichnen versuchte. Auf jene zwei Arten von „Suggestion" — (die Kon- und die Kontrasuggestion), welche den belebenden Widerspruch alles Seelenlebens umschreiben. Denn es gibt wohl keinen fundamentaleren Gegensatz als den zwischen seelischen „Nesthockern" und seelischen „Nestflüchtern". Das heißt, zwischen vorwiegend idiopathisch oder vorwiegend sympathisch gerichteten Naturen. Ein Unterschied, den zuerst die Cyrenaiker erkannt haben. — Ich sprach schon im vierten Kapitel von einem „Gesetze der Inauguration oder Zumutung", d. h. von der Tatsache, daß jede Art Wahrnehmung, die wir nur je vollziehen, in ihrer Realität den Charakter eines Vorgangs habe, in welchen wir hineinbezogen werden. Wir würden nun aber, da jede Wahrnehmung eine „Suggestion" auf uns übt, fortdauernd nur in und mit der Umwelt leben, wenn nicht der Tendenz der Einfühlung eine andere Tendenz der Gegenfühlung und dem entsprechend jeder „Vorstellung" (wenigstens im normalen Falle) eine „Gegenvorstellung" oder „Hemmung" korrelieren würde. Es gibt indessen eine Kategorie seelischer Verfassungen, die mehr geneigt ist, sich in das von außen Inaugurierte hineinbeziehen zu lassen, und eine andere, welche geneigter ist, ihre Eigenbewegung der fremden entgegenzusetzen. Alles normale Seelenleben ist somit ein Balancieren zwischen diesen beiden Grundtendenzen der Selbsthingabe und der Selbstbewahrung gegen Inaugurationen oder „Zumutungen" von seiten der Außenwelt. Eine Balance

zwiſchen einem „Sich in das andere hineinziehen laſſen“ und einem „Sich auf ſich ſelber zurückziehen“. In pathologiſchen Fällen dagegen haben wir es mit der extremen Steigerung einer dieſer beiden gleich notwendigen, gleichwertigen Urtendenzen zu tun. Wir reden dann etwa im einen Fall von „Befehlsautomatismus“, im anderen von „Negativismus“. Oder von dem Gegenſatz „reizſamer“ und „lenkſamer“ Naturen, oder von „Motorikern“ und „Senſorikern“.*) — Ich möchte dieſen Tatbeſtand hier einmal ſo ausdrücken: „Die einen Menſchen ſterben als Statue, die anderen als Schwamm.“ Und ich meine mit dieſem befremdenden Satze dieſes, daß das ſeeliſche Leben ſtets zwiſchen zwei Gefahren durchzuſteuern habe, bis es einer von beiden ſchließlich anheimfällt. Erſtens nämlich umdroht uns die Diſſolution, d. h. Hingabe und Auflöſung der ſich ſelbſt bewahrenden Eigenwilligkeit. Zweitens aber ſtehen wir vor der ebenſo großen Gefahr eines ſtarren Einheitlichſeins und Feſtwerdens, welches alle weitere Umwandlung, Beeinfluſſung und Neuanpaſſung ausſchließt. Das normale Seelenleben aber iſt der Prozeß beſtändiger Vereinheitlichung d. h. des Anpaſſens zwiſchen Ich und Umwelt. Das entartete Seelenleben dagegen iſt entweder ein Selbſtaufgeben oder Hingeben an die Umwelt, oder aber ein Einheitlich- und Starrſein gegenüber der Umwelt. Ich bezeichne dieſe beiden Arten des Untergangs und der Entartung als „Dekadenceviſſoziation“ und als „Dekadenceſyntheſe“.**) — — Und nun habe ich ferner behauptet: Das was unſer Weltbild beſtimmt, iſt allemal der erſte Blick ins Leben. Sehen wir zuerſt das Eine oder das Viele? Wollen wir zum Mannigfachen hin oder vom Mannigfachen fort? Hier liegen die größten Unterſchiede des Denkens! Und man

*) Vergl. hierzu auch das erſte Stück des ſechſten Kapitels.

**) Vergl. hierzu im ſechſten Kapitel die Bemerkungen über Nietzſches Verkennung des Dekadenceproblems; ſowie im neunten Kapitel den Schluß von Abſchnitt 5.

muß ſie, durch jene beiden *charakterologiſchen Tendenzen* erklären. Denn metaphyſiſche Weltbilder, — ſo ſehr ſie Produkte überlegenden Kalkuls und objektiver Erwägungen zu ſein ſcheinen, — ſind ausnahmslos Taten des *Willens* und Offenbarungen der in unſerer *Anlage* mitgebrachten *pſychiſchen Tendenz*. . . . Wenn wir aber ſomit in der Geſchichte des Denkens nichts anderes ſehen, als den Ausdruck der Erlebniſſe und Wertungen hiſtoriſch begrenzter, *typiſcher Individuen*, nichts als eine Galerie repräſentativer Perſönlichkeiten, — dann iſt wohl begreiflich, warum wir unter allen wiſſenſchaftlichen Disziplinen diejenige an die *unterſte* Stelle weiſen, die für die europäiſche Bildung noch oft als „Philoſophie" ſchlechthin bezeichnet wird, nämlich „*Geſchichte*" d. h. pragmatiſche Aufzählung abgeſtorbener Gedankenſyſteme und biographiſcher *Ereigniſſe*. „Geſchichte der Philoſophie" iſt im ſtrengen Sinn ſo wenig Wiſſenſchaft wie Kultur-, Literatur- oder Kunſtgeſchichte. Und gleich dieſen die Domäne unproduktiver oder halbgebildeter Kreiſe. Denn nicht Tatſachen ſondern *Geſetze* ſind Wiſſenſchaft! Und doch müſſen wir nun im vorliegenden Vortrage *hiſtoriſch* verfahren, indem wir von einer Gruppe zeitlich zuſammengehöriger, einheitlich determinierter Philoſophen zu reden haben, die von *Schopenhauer* abhängig ſind und im *engeren* Sinne (denn im *weiteren* Sinn ſind wir *alle*, Schüler Schopenhauers) als ſeine Fortführer und Diadochen zu bezeichnen wären. Bis dann ſchließlich, gleich wie im Weltreiche Alexanders, der ſeine Krone „dem Würdigſten" hinterließ, aus all den unerquicklichen Streitigkeiten der gegenwärtigen Kultur, ſich die Herrſchaft über das moderne Geiſterreich und die hiſtoriſche Repräſentation *unſerer* Lebenstage zwiſchen zwei weltbewegende Ingenien aufteilt: Friedrich Nietzſche und Richard Wagner. Vom Standpunkte des ſtrengen Denkens hat man dieſe beiden Größten, „Dilettanten" der philoſophiſchen Wiſſenſchaft genannt. Das Denken und die Kenntnis Nietzſches iſt in

der Tat, nicht im Gebiet der Ethik, wohl aber auf pſychologiſchem und naturwiſſenſchaftlichem Gebiete, und zumal auf dem der Erkenntnistheorie unmethodiſch und wenig umfaſſend. Und vollends hält ſich das Denken Wagners auf primitivem und naivem Niveau. Der geſchichtliche Wert und Einfluß großer Menſchen hängt aber von anderen Faktoren ab als von ihrer ſachlichen Bedeutung für die Wiſſenſchaft. . . .

Die Schopenhauerſche Äſthetik (der wiſſenſchaftlich unhaltbarſte, aber pſychologiſch intereſſanteſte Teil ſeines Syſtems) war es, von dem die erſten Anhänger Schopenhauers ausgingen und von dem ſchließlich auch Richard Wagner, nach dem zweiten verhängnisvollen Umſchlage ſeiner Lebens- und Kunſtanſchauung, weſentlich beeinflußt iſt. Vor allem aber knüpfte an ſie ein Denker an, welcher trotz der vielfach unerquicklichen Natur ſeiner früheſten Werke wohl am eheſten Anrecht hat, als philoſophiſcher Fortſpinner Schopenhauerſcher Gedanken charakteriſiert zu werden und von deſſen „Philoſophie des Unbewußten", trotz der oſtentativen Ablehnung, die ihr von beiden zu teil wird, Wagner ſowohl wie Nietzſche keineswegs unbeeinflußt ſind. Ich meine Eduard von Hartmann! — — —

„Alles iſt ſchön zu ſehen, aber ſchrecklich zu ſein." — Von dieſem Stigma der Schopenhauerſchen Äſthetik geht die „Philoſophie des Unbewußten" aus, welche es unternimmt, eine Syntheſe der beiden Erzfeinde Schopenhauer und Hegel, des Voluntariſten und Intellektualiſten, zu ſtiften. — Hartmann unterſcheidet das Was der Dinge, d. h. ihren Inhalt, ihre begriffliche Beſtimmtheit, die Summe ihrer angebbaren Qualitäten von dem Daß, d. h. davon, daß dieſer Inhalt exiſtiert und ein Daſein hat. Jene Inhalte des Lebens ſind logiſch, vernünftig und ordnen ſich in

die greifbar zusammenhängenden Reihen eines harmonischen Systems, welches uns gestattet, jederzeit von jedem Punkte der Welt zu jedem andern ohne Hemmnis gelangen zu können. Und dieses bloße Was der Dinge, welches Schopenhauer zum Inhalt des ästhetischen Genusses macht, steht an und für sich jenseit von Lust und Wehe. Anders aber verhält es sich mit dem Daß. Dieses ist der Wille, die Realität, die tatsächliche Überführung der Inhalte in das Sein. Und dieses Sein ist das schlechthin Unvernünftige. Eine törichte, brutale Tatsache, welche wir hinnehmen müssen in ihrem vollen unlogisch zwecklosen Bestehen. Das Sein stürzt sich auf die ideellen Inhalte und reißt sie in die brutale Wirklichkeit. Alle Unlust und Schwere des Lebens aber haftet nicht an den Ideen oder Inhalten, sondern an ihrem Sein, also an dem, wovon der ästhetische d. h. objektive Zustand uns befreit sein läßt. — Nun liegt aber in dieser Hartmannschen Unterscheidung des „Was" und des „Daß", der logischen Inhalte und der unlogischen Existenz, — (eine Unterscheidung, die scholastisch und mittelalterlich anmutet) — schon eine latente Wertbetonung, also ein Wollen des Autors versteckt. Die Realität der Welt soll zu Gunsten ihrer Inhalte herabgemindert werden. Ein anders eingestellter Metaphysiker würde mit gleichem Rechte behaupten, daß nicht die Ideen ins Sein gerissen, sondern die Realität durch Ideen verunrechtet und überwältigt werde. Vor allem aber begnügt sich Hartmann nicht, die Parallelseiten des Logischen und Alogischen als psychologische Beziehungsbegriffe zu charakterisieren, sondern sie werden in grober Allegorie zu realen absoluten Weltmächten. Sie werden „Kräfte", welche sich suchen und drängeln, befehden und versöhnen und in einem dritten Realprinzip zusammenklingen, welches weder ideal noch real, weder Wille noch Geist und doch zugleich Wille und Geist, zugleich Bewußtsein und Sein ist. Und dieses dritte Prinzip, so meint Hartmann, könne nur ein

Etwas ſein, was der Natur und dem Geiſte gemeinſam ſei. Und das iſt jenes, was er das Unbewußte nennt. — Unbewußt tritt der Wille auf; unbewußt iſt alles, was das Sein bewegt; unbewußt ſind die Vorgänge, aus denen die Inhalte des Bewußtſeins hervorbrechen. Unbewußt der größere Teil des Seelenlebens. Alles Glück, alle Luſt der Erde ſind unbewußter Zuſtand oder nähern uns dem Unbewußten. Glücklich ſind die Schlafenden, die Kinder, die Toten. Glücklich ſind wir im Rauſch, im Selbſtvergeſſen, in der hingebenden Opferung, in der unſer letztes urſprüngliches Weſen erwacht. Und dieſes Abſolute, welches jenſeit von Wille und Vorſtellung liegt und beide in ſich ſchließt, können wir eben nur durch einen negativen Grenzbegriff bezeichnen! ... Es erhellt indeſſen ohne weiteres, daß das Prinzip des Unbewußten in der Tat nichts bietet als die metaphyſiſche Verdinglichung einer adjektiviſchen Negation, in welcher geſagt wird, daß wir von Etwas nichts wiſſen. Und daß dieſes Syſtem naiv genug iſt, juſt aus dieſer Unwiſſenheit über das Abſolute, metaphyſiſches Kapital zu ſchlagen. Es liegt wiederum das Ovidiſche Rezept vor, nach welchem man ſchließlich auch das Chaos beſchreiben kann: „Es gibt noch keine Bäume. Noch keine braune Kuh liefert Butter und kein weiſer Philoſoph verſorgt den ſinnigen Bürger mit unſchätzbarem Raiſonnement.“ Wenn man ſomit alles, was man in der Erfahrung vorfindet, noch einmal aufzählt, aber mit negativem Vorzeichen, dann erhält man das getreue Abbild vom Weſen des lieben Gottes. Welch köſtlicher Gewinn für philoſophiſche Oberlehrer! Sie wollen am freien Mittwochnachmittag doch auch ein wenig weltergründen! Da ſchreiben ſie denn Monographien über Entwicklungsgeſchichte und Anatomie des Abſoluten. Der iſt nicht logiſch und iſt nicht alogiſch, er iſt auch nicht immanent und iſt nicht transzendent, ſondern er iſt ſowohl logiſch, antilogiſch, überlogiſch als einerſeits transzendent und andererſeits immanent. Er

ist nicht nur unbewußt noch auch bloß bewußt, sondern er ist bewußt, unbewußt, unterbewußt, überbewußt; kurz: der Absolute versieht die Rolle des großen Devil-Devil. Wo der Hottentott nicht weiß, wie etwas zusammenhängt und einzuordnen sei, da sagt er einfach: „Hier sieht man wieder einmal die Spur des großen Devil-Devil!“ Und wenn der Philosoph an tiefdunkle und wundersame Saiten geheimnisvollen Lebens rührt, dann hat auch er das Unbewußte oder Göttische an Hand, welches mit Fug überall herhält, wo wir eben unsere Unwissenheit bekennen müßten. Bei alledem aber unterläuft Hartmann eine stete Verwechslung von Bewußtsein und Gewußtheit. Ein Psychologismus, welcher die Sphäre der Bewußtseinsinhalte zusammenwirft mit der Sphäre des aus den Bewußtseinsinhalten Herausgehobenen und zu „Gegenständen“ Umgedachten, und diese wiederum mit der Sphäre des vom Gegenstande Abstrahierten. Bewußtseinsinhalte, Gegenstände, Abstrakta grasen friedlichen beisammen als — „das Bewußtsein“. Und wie das früheste Hartmannsche System, so tragen auch seine gedanklich höherstehenden späteren Werke in mehr als einer Hinsicht den Charakter großartiger Amalgame. Den Charakter philosophischer Potpourris. Einer eklektischen Heiratsstiftung zwischen weitentlegenen Tatbeständen, bei der sehr viel Geschmack und literarische Versiertheit, aber auch wenig Originalität und vor allem wenig Seelenwärme herausblickt. Ihr Inhalt ist meist à l'hauteur de tous; tüchtig, gediegen und an und für sich sehr beachtenswert. Aber die Flamme der Menschlichkeit fehlt und man wird nicht warm, denn ewig bleibt es bei einer laulichen Homiletik und jener wohlfeilen Lebenserfahrung, die in all den endlosen Seelendiätetiken und dem breiten Wohlsein genügenden Sonntagsreflexionen gespendet wird. Der Gelehrte ist hier interessanter als der Mensch....

Manche Philosophen sagen immer etwas Richtiges, weiter aber auch nichts. Das aber scheint mir das traurigste Urteil über

einen Schriftſteller zu ſein, daß er nicht mehr oder nicht weniger als etwas Richtiges gelehrt habe. Denn die Größe der bedeutendſten Denker beſtand oft in nichts weiter als in ihrem Mute zu großen Irrtümern und zu großen Verfehlungen. Der mittelmäßige Menſch dagegen wird allemal am leichteſten ſtrenge Methode und untrügliche Sicherheit erringen. Er wird am früheſten abgeſchloſſen und vollkommen erſcheinen, weil das Leben, welches er in ſich zu geſtalten hat, ihn weniger quält, bedroht und auseinanderreißt, und weil Harmonie und intellektuelle Glätte dort gedeihen, wo es nicht ein Chaos zu bändigen gilt. Darum iſt es nur billig, daß das philoſophiſche Talent früher zu fertigen Reſultaten und Einſichten komme, als ein Genie, deſſen Stigma weniger die Höhe ſeiner letzten Möglichkeit als die Länge des Weges dorthin und der Reichtum an Möglichkeiten überhaupt bildet. Wir ſehen an Kant und mehr noch an Nietzſche, daß die geniale Natur noch einreißt und neu erbaut, wo die Mediokrität längſt bei unzweifelhaften Wahrheiten gediegener Allerweltsſprüche Beruhigung gefunden hätte. Nur die erleſene Energie, mit welcher jede einzelne ſeiner Entwicklungsſtufen vom genialen Denken feſtgehalten und verteidigt wird, täuſcht uns den Schein einer beſonderen Reife und Frühreife vor. Aber in Wirklichkeit charakteriſiert neben der ſeeliſchen Energie ihrer einzelnen Etappen gerade die Länge des Weges, alſo die Unmöglichkeit, glatt, beruhigt und fertig zu werden, die eigentlich produktiven Begabungen. Ein Philoſophiegelehrter von Art Hartmanns tritt von Anfang an unwiderleglich weiſe und harmoniſch auf; rund und harmoniſch wie die runde, harmoniſche Null... Wenn aber für irgend einen Philoſophen jene Marxiſtiſche Lehre, nach welcher auch unſere idealſten Gedanken nur der Ausfluß eines beſtimmten Lebensintereſſes oder Klaſſenpathos ſind, Wahrheit beſäße, dann dürfte es bei Hartmann der Fall ſein. Die ganze breitſchweifige Vortrefflichkeit, eine zu

nichts verpflichtende lauliche Gemüthaftigkeit, jener unverwüstlich geſcheite Doktrinarismus, der für Alles und Jedes ſein Sprüchlein und über Jeden und Alle eine „Meinung“ hat — ſie offenbaren ſich in ſolchen Schriften in idealer Reinkultur. Dieſes iſt die typiſche Art der deutſchen Kathedergelehrten. Typiſch für das „Volk der Mitte“, ſpeziell in jener korrekten Nuance, welche berliniſche Intellektualität und preußiſch-proteſtantiſcher Liberalismus ihm gegeben hat. Eine metafaſelnde Spekulation nach der Deviſe: „Waſch mich, aber mach mich nicht naß!“ Eine Wiſſenſchaft, deren unwiderlegliche Verſtändigkeit ſchließlich nur ſeeliſche Seichtigkeiten und deren waſſerklare Objektivität und wohlwollende Unparteiiſchkeit die Freudloſigkeit und Kühle eines unbewegten Gemütes offenbaren. Man möchte ſagen: der Geiſt der deutſchen Bourgeoisfamilie entäußert ſich in ſolcher Art Philoſophiſterei vom Kanapee aus in behaglich und angenehm fließenden Perioden — ſchrankenlos und unwiderleglich! Sollte ich hierin aber einſeitig, voreingenommen und ungerecht erſcheinen, ſo gebe ich zu, daß ich das bin. Aber alles iſt Liebe oder Nichtliebe, und es mag mir zur Entſchuldigung dienen, daß ſelbſt bei Kant, in ſeiner nach der logiſchen Seite bewundernswerten Religionsphiloſophie etwas Verletzendes, Stilwidriges oder Geſchmackloſes für mich darin liegt, daß metaphyſiſche Erlebniſſe, welche als Gefühlserlebnis und ſeeliſcher Tatbeſtand ihr ſicheres Recht und tiefe Bedeutung haben, in der Sprache der Wiſſenſchaft ſo vorgetragen werden, als könne man über das Daſein Gottes reden, wie man in chemiſchen Symbolen darlegen kann, daß Chlor und Waſſerſtoff gemiſcht die Salzſäure geben. Es gibt eben Dinge, über die man gar nicht oder nur als Bacchant reden ſoll. Und es iſt nicht zweifelhaft, daß in bezug auf Religion Paskal oder Kierkegaard Tieferes gedacht haben als Kant, und daß die Myſtik, die Romantik oder die katholiſche Kirche achtungswertere Mächte ſind, als die moderne Theologie und Religionsphiloſophie

eines liberalen Proteſtantismus, welcher logiſche Allüren auf einem Gebiete bewahrt, das ſchlechterdings mit Wiſſenſchaft nichts zu ſchaffen hat und keine andere Sprache geſtattet, als die intuitive Ekſtaſe ergriffener Herzen. Es iſt ſomit nicht ſo ſehr der mythologiſche, metaphyſiſche Geiſt der Hartmannſchen Schriften als eine gewiſſe flaue Halbheit, ich möchte ſagen Kleinbürgerlichkeit der Geſinnung, was ſie zum Gegenſtück deſſen macht, was tragiſche und heroiſche Größe beanſprucht. Einerſeits nämlich liebäugelt Hartmann mit Induktion und Naturwiſſenſchaft, aus deren Bereiche gerade die ſchlimmſten philoſophierenden Dilettanten unſerer Tage hervorgehen. Und doch lebt in ihm wiederum wenig vom Geiſte des echten Tatſachenforſchers und in ſtrengeren Fragen des Naturwiſſens (ſeine kindliche Atomenlehre beweiſt es) mangelt ihm vornehme Geduld und Beſcheidung. Dazu kommt das uferloſe Kompilieren und Ausſchreiben trivialer Autoren, was ſeine Schriften langweilig und unoriginell macht. Nun ſteht aber anderſeits neben dieſer vermeintlichen Naturwiſſenſchaftlichkeit und neben einer gewiſſen rationalen Trockenheit, die klar iſt, weil ſie kühl bleibt, eine beſondere Art konſtruktiver Fantaſtik und intelligenter Myſtik. Sie mutet an wie jene bakchiſchen Tänze, an denen der gefangene Sokrates ſich ergötzt haben mag. Sie mutet an, als wenn ein ganz vortrefflicher Elefant ſich plötzlich auf elfenzarten Schmetterlingsflügelchen in die Lüfte heben will. Einerſeits „Wiſſenſchaft“: doktrinär, theoretiſch, exakt; aber immer mit dem Hinterpförtchen, daß „es doch wohl mehr Dinge im Himmel und auf Erden gebe, als Schulweisheit ſich träumen läßt“, und dicht daneben Myſtik; aber um Gotteswillen nicht zu viel, nur nicht ſo viel, daß der akademiſche Freiſinn daran Anſtoß nehmen kann; ſozuſagen bürgerlich gemäßigte Myſtik. Hier mangelt jene oberſte Philoſophentugend, welche Nietzſche intellektuelle Reinlichkeit nennt. Es ſpricht weder der eiſerne rückſichtsloſe Forſcher noch das übervolle Herz. Es ſind „Bücher“!

Bücher, wie sie für kein Volk so charakteristisch sind als wie für uns Deutsche. Sie haben meistens vierhundert oder fünfhundert Seiten. Ist man aber auf der letzten angekommen (wofern wirklich jemand diese Bücher *liest*), dann fragt man sich: warum sind es nicht *sechshundert*, warum nicht *tausend*? Es könnte ja so weiter gehen; immer so weiter! Ist er aber kurz, dann denkt man mit Martial: „was *nützt* mich zum Teufel deine Kürze, wenn du damit jedes Jahr drei Bände zusammenschreibst?" Nichts ist begreiflicher, als daß gerade Nietzsche, dieser Märtyrer des Gedankens, solche Bandwurmlogik voll deutschen Tiefsinns und Langerweile als das Prototyp unserer Kulturphilisterei betrachtet. Er stellt Hartmann neben David Friedrich Strauß. Mit gutem Recht! Denn er sucht hier den *Typus*. Den Typus mattherziger Vollkommenheit, die nie an sich zweifelt und nie *verzweifelt*, und mehr von uns und aller Welt *weiß*, als *wir* jemals von uns und aller Welt zu wissen *wähnen*. Philosophen wie Nietzsche wissen sehr genau, daß wir *gar nichts* wissen, daß der Mensch schließlich eher die Welt *erschaffen* lernt als die Welt *verstehen* und daß selbst, wenn er sie erschaffen *könnte*, er *auch* noch nichts von ihr verstünde, weil man nie versteht, was man schafft, sondern nur, was man *ist*. Der Typus Hartmann aber weiß *alles*. Denn er ist der Typus jener *Selbst*gerechtigkeit, die am besten an unseren Hochschulen gedeiht. Hier blüht die schöne freundliche Gewohnheit des Redens und Schreibens, tief vom Bewußtsein der eigenen Notwendigkeit erfüllt. Sie sitzen in allen deutschen Familienstuben und Wirtsstuben. Sie predigen und erbauen von den Kanzeln herab, voll und ganz, zielbewußt und unentwegt! Jeder hat seine Meinung, seine Überzeugung, seine unumstößliche Wahrheit. Auf sie gestützt steht er da, klotzig und stotzig wie Martin Luther. Schwer gepanzert mit der Wahrhaftigkeit und Wichtigkeit just *seiner* Existenz und eines Ideales, mit dessen Keule er seine Mitgeschöpfe erschlägt. . . .

Wenn uns Hartmanns Philosophie eine bestimmte Form verantwortungsloser Ungediegenheit und schreibseliger Spielerei vor Augen stellt, so entartete dieses uferlose, begriffsmathematische Kauderwelschen zu einer Art von Dilettantensport bei jenen Jüngern und Schülern, welche nicht seine logische Schärfe und Agilität, nicht sein Wissen und seine Besonnenheit besaßen und Jahrzehnte lang einen primitiven literarischen Unsinn vollführten, der nicht im mindesten entschuldbarer ist, als der unerhörte spekulative Karneval, mit dem die Hegelianer einst Deutschland verblödeten. Vielleicht liegt das Naivste und Absurdeste dieser Richtung in den Büchern von Arthur Drews, der noch heute in jedem Jahre pünktlich seinen neuen Bandwurm gebiert, — eine ahnungslose Komik, die beinah grotesk wirkt, eine Art von naturphilosophischer Marlittiade; — metaphysische Wasserromane seichtester Gattung, die in floskelhaftem, breit behaglichem Zeitungsdeutsch allerlei gut disponierte Geschichten erzählen, z. B. von den Lebensschicksalen des Herrn Wille und der Frau Intelligenz, welche sich suchen und an sich reißen, sich negieren und bestätigen, „setzen" oder „aufheben" — ein Beispiel jener vielen tragikomischen Katheder-figuren, von denen schließlich kein ernster Forscher mehr begreift, wie es geschehen kann, daß sie im gegenwärtigen Deutschland überhaupt noch angehört werden.

Wir haben die Philosophie Hartmanns an erster Stelle behandelt als ein Weltsystem, das seinen Ausgang aus Schopenhauers Gedankenkreise nimmt. Aber die Schopenhauersche Schule hat an Hartmann zwar ihren umfassendsten und breitesten aber nicht ihren eigenwüchsigsten Vertreter. Es ist eine Galerie sehr interessanter und merkwürdiger Charaktere, die uns in dieser Schule begegnet, deren Seele schließlich die Wagnersche Musik löst. Aber ich darf nur mit kurzen Strichen einige wenige dieser Charakterköpfe skizzieren. Ich nenne zuerst zwei Philosophen, von denen der eine schon vergessen, der andere nicht so

bekannt geworden ist, wie seine edle Persönlichkeit vielleicht verdient hätte.

Vita mea irritus labor.*)

Der erste ist Julius Bahnsen. Ein Kauz, eckig, steif und herbe; von konvulsiver nervöser Feinfühligkeit und Verletzlichkeit, die sich mit Stolz und krampfhafter Bewußtheit umpanzert. Eine unendliche Güte und Weichheit verbirgt sich in furchtbarem Starrsinn. Eine an der eigenen starren Gebundenheit und inneren Unlösbarkeit verzweifelnde, müde und desperate Kraft keucht sich immerfort vergeblich ab. Eine vollkommen originale schollenschwere Natur von erstaunlichem Reichtum an scharfkantigem und eigenmächtigem Geist, mit all der Innigkeit und all dem tiefsinnigen Grüblerhang, mit all der krausen Unsystematik und all der selbstgerechten Verranntheit deutscher Art! Vor allem ein Mensch von tief persönlicher Kenntnis der Menschenseele! — Wenn man über den unbiegsamen Stil seines Hauptwerkes: „Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt" hinwegkommt, dann findet man eine große Fülle paradoxer Einfälle und Beziehungen, wenngleich Bahnsens Werke, ähnlich dem verschollenen Buche unseres Stadtgenossen Langbehn bisweilen den Eindruck eines „tollgewordenen Konversationslexikons" machen. Sie haben darin einige Verwandtschaft mit den philosophischen Schriften Jean Pauls; aber sie sind zäher, metallischer und nordischer als diese. Sie stellen uns den philosophischen Sisyphus vor die Seele, eine überangestrengte tief zarte Gestalt, welche ungeheuerliche Gedankengebilde zerquält gipfelwärts rollt; in niemals abschließender hoffnungsloser Mühe. Bahnsen geht als extremer aus gemütlicher

*) Die Sprüche über den Abschnitten, welche von Bahnsen und Spir handeln, sind die Grabschriften, welche diese beiden Denker sich selber gewählt haben. Zu dem Abschnitt über Spir vergl. auch meine unreife Dissertation über die Erkenntnislehre A. Spirs. Gießen 1899.

Verzweiflung voreingenommener Dualist von der Tatsache eines unversöhnlichen Gegensatzes von Bewußtsein und Sein aus. Er macht den Widerspruch zum Entwicklungsprinzip, so wie ihn Hegel zum logischen Urprinzipe gemacht hat. Er bezeichnet sich daher als ersten „Realdialektiker", um zu sagen, daß Hegels dialektischer Prozeß, in welchem Identität und Widerspruch das Selbe sind und jedes Urteil seinen Gegensatz involviert, aus einer logischen zur ontologischen Wahrheit erhoben werden müsse. Danach soll gewiß sein, daß a gleich a und non a ist. Und der absolute Widersinn, Wahnsinn oder Unsinn wird mit diabolischer Wollust als Kern dieser Welt demonstriert. Aber nicht in diesem für verfeinerten Geschmack unerträglichem erkenntnistheoretischem Unikum liegt das Bleibende dieses ringenden und tief tragischen Denkers. Sondern in seiner „Charakterologie", die eine wichtige Vorstufe bildet für Individualpsychologie und Psychodiagnostik, wie sie heute am geistvollsten von Binet aufgefaßt wird. Hier zeigen sich alle Vorzüge des eminenten Seelenkenners, denn nur wenige Individualpsychologen besaßen ähnlichen Spürsinn für das Widerspruchsvolle, Unsinnige, Spukhafte und Unausschöpfliche unseres Lebens und keiner eine gleiche Fähigkeit, für verwickelt dunkle Charaktergebiete klassifizierende Formeln zu ersinnen. Wenn die generelle Psychologie das allgemeine Inventar der Seele aufnehmen und systematisieren will, so soll diese modernste Wissenschaft theoretisch und experimentell ihr Augenmerk auf Unterschiede von Mensch und Mensch richten. Und in bezug auf dieses Studium des Unterschiedes, welches der psychologischen Forschung unausschöpfbare Aufgaben zu jahrhundertelanger Arbeit verspricht, hat das Bahnsensche Buch wenigstens die richtige Methodik gewiesen, indem es charakterographische Typen aufzustellen unternimmt, um zunächst einen lapidaren Schematismus orientierender Hilfsbegriffe zu erlangen. Es ist merkwürdig, daß diese Schriften eines seelenvollen Menschenkenners nur in dem Gebiete differen-

tieller Psychologie gebührend anerkannt werden, das der Gefahr des Mißbrauchs und des Dilettantismus am leichtesten ausgesetzt ist, in der vergleichenden Schriftenkunde. Der bedeutendste Denker und Schöpfer dieser jungen Wissenschaft, Ludwig Klages, hat das Verdienst, Bahnsens Charakterkunde für uns fruchtbar gemacht zu haben. . . .

Der zweite Charakterkopf, den ich als Vertreter der Schopenhauerschen Schule erwähnen möchte, interessiert uns weniger durch seine philosophische Leistung als durch die anziehende und bewundernswerte Folgerichtigkeit seiner Gesinnung und seines Lebens. Ich meine Philipp Batz, der unter dem Namen Philipp Mainländer eine „Philosophie der Erlösung" hinterlassen hat, welche wohl mehr Beachtung verdient hätte, als sie fand und vielleicht das radikalste System des Pessimismus ist, das die philosophische Literatur kennt. Das Werk ist wie auch die dichterischen Bücher Mainländers fast kindlich primitiv. Aber es steckt darin etwas, was mehr ist als alles Menschenwissen und alle logische Schulung und Gedankenkunst, ein reiches, inniges Herz, eine tiefe rührende Reinheit und jene lautere Konsequenz, die das darlebt, was sie denkt und ihre eigenartige Lebensauffassung mit Blute besiegelt. Mainländer stellte, — und ich halte das für den fruchtbarsten Gedanken seiner Philosophie, — dem Helmholtz-Mayerschen Gesetze der „Erhaltung der Energie" ein entgegengesetztes Prinzip der Schwächung oder Absorbierung von Energie entgegen. Der Weltprozeß ist der Verlust und Aufbrauch der vitalen Energie, d. h. der Lebensmöglichkeit. Der Prozeß der Kultur ist nicht Fortschritt und Aufstieg, sondern biologischer Abstieg und Niedergang des Menschengeschlechts. . . . Er war Kommis in verschiedenen Bankhäusern. Das Geld, das er verdient, verwendet er zum Unterhalte seiner schwermütigen Mutter, mit der ihn eine große Liebe verbindet. Sein Vermögen

verſchenkt er gleich Kleanthes und Spinoza. Zu ſeinen Prinzipien gehört die Forderung lebenslanger Keuſchheit, die er bei leidenſchaftlicher, kraftvoller Art des Fühlens konſequent durchführt. Er fordert Hingabe an die Intereſſen des Vaterlandes in Hinblick auf eine letzte Erlöſung der Menſchheit. Er iſt perſönlich von Militärdienſten freigekommen. Da aber ſein Wirtſchaftsſyſtem (ein unklarer Anarchiſten-Kommunismus) die dreijährige Dienſtzeit für jeden Bürger vorausſetzt, ſo richtet er im Sinne ſeiner Ideale an den alten Kaiſer Wilhelm ein Geſuch, ihm dreijährigen Militärdienſt im Gnadenwege zu geſtatten. Er erhält dieſes Geſuch genehmigt und tritt bei Bismarcks Leibregiment, den Halberſtädter Küraſſieren als Dreijähriger ein. Nach ſeiner Dienſtzeit gibt er ſein philoſophiſches Syſtem, das Produkt ſeines Lebens mit Aufbrauch der letzten Barmittel in Druck. Als er aber den letzten Korrekturbogen in Händen hielt, zieht er aus dem Reſultat ſeiner Philoſophie den logiſch notwendigen Schluß und zeigt der Nachwelt, daß dies Werk (trotz vieler falſcher Sentimentalität) mit ſeinem Leben geſchrieben iſt. Er wählte das Ende durch den Strick, um den Tod zu ſterben, welchen ſich auch der Ärmſte freiwillig ſchaffen kann. Er wurde 33 Jahre alt und mag ähnlich wie der unſelige Weininger, deſſen törichtes Buch über „Geſchlecht und Charakter“ zurzeit ſo viel beſprochen wird, erblich belaſtet geweſen ſein. Außer ihm ſtarben auch zwei Geſchwiſter durch Selbſtmord. — Das Letzte, was er ſchrieb, ſind bewundernswerte, von tiefem Menſchenmitleid und Verſtändnis für die Theorien der Sozialdemokratie diktierte Reden an den deutſchen Arbeiter. Mainländer iſt eine krauſe Miſchung von Schwärmer und Doktrinär, aber ein Mann, der jenen heiligen Bekennermut beſitzt, an dem die Echtheit einer jeden Philoſophie ſich erweiſt.

Es wären noch viele wertvolle Vertreter dieſer Schule zu nennen. Ich gedenke dankbar eines Lieblingsbuches meiner

Jünglingsjahre, Robert Hamerlings hoheitvoller „Atomiſtik des Willens“. Sodann dürfte wohl wenig bekannt ſein, daß der Afrikareiſende Karl Peters, der von ſeiner Mitleidsethik freilich nicht allzu viel praktiſchen Gebrauch macht, ein harmloſes Syſtem unter dem Titel „Wiſſenswelt und Weltwille“ geſchrieben hat.*) Und endlich will ich von den vielen Dozenten, die von Schopenhauer weſentlich beeinflußt wurden, den hervorragendſten, Paul Deuſſen nennen, den bedeutendſten lebenden Kenner der Upaniſchaden. Von Dichtern: Albert Möſer, Pol de Mont und den unglücklichen Rumänen Eminesku, als einen hochbegabten Vertreter des „Dezeptionalismus“. Der gewiſſenhafteſte, ſorglichſte Bibliograph und Lexikograph Schopenhauers aber iſt Eduard Griſebach, deſſen kleine Reclamausgabe ich Ihnen mehr empfehle, als alle andern und als insbeſondere die große Brockhausausgabe von Julius Frauenſtädt.**) Um indeſſen die Wirkungen Schopenhauers annähernd erſchöpfend darzuſtellen, — was nicht unſere Abſicht ſein kann —, wäre vor allem das Eingehen auf die reiche Schopenhauerliteratur des Auslands notwendig. Vor allem auch auf die nihiliſtiſche Literatur Rußlands. Hier jedoch will ich nur auf zwei ruſſiſche Großen hinweiſen, deren Reflexionen ſicherlich nicht ohne das Studium Schopenhauers entſtanden wären: Leo Tolſtoi und African Spir. —

*) Die Philoſophiegeſchichten zitieren fälſchlich „Willenswelt“. So Falckenberg, 3. Aufl. S. 450. Ebenda iſt auch Bahnſens Todesjahr falſch angegeben.

**) Max Seiling, dem Biographen Mainländers, verdanke ich einen gütigen Hinweis darauf, daß Oberlehrer B. in Leipzig die Handexemplare Schopenhauers von W. a. W. u. V., mit reichen noch unedierten Anmerkungen und Zuſätzen aus Frauenſtädts Nachlaß erworben zu haben behauptet. Griſebach gibt an, dieſe Exemplare ſeien verloren gegangen. Vielleicht regt dieſer Avis zu erneuter Forſchung nach dem Verbleib jener Handexemplare an.

Wir haben an Tolstoi, ähnlich wie an Zola und Wagner, ein merkwürdiges Beispiel für die Tatsache, daß große Künstler als Schaffende glücklicherweise das Gegenteil von dem sind und üben, was sie in Theorien und Programmen zu künden lieben. Denn als Künstler wäre Tolstoi vielleicht zugrunde gegangen, wenn er mit seiner antikulturellen Lebenstheorie Ernst gemacht hätte. Doch in Wahrheit ist er ein ebenso mächtiger Dichter, als er ein konfuser, unerträglich weitschweifiger Religionsphilosoph und Moralist ist. Er hat zwar auch in seinen gewaltigen Prosaepen (am schlimmsten in Anna Karenina) wirklich marternde Längen. Aber er zeigt sich überall als der Typus des objektiv referierenden Künstlers, des Epikers, dessen Größe ist, daß er Gedanken gerade so weit berücksichtigt als sie Motivationen für menschliches Erleben sind. Wo er seine Gedanken gibt, da ist er das große wohlmeinende Kind, das man verehren, aber nicht lesen muß.

„Das Licht wollte die Finsternis durchleuchten,
aber die Finsternis nahm es nicht auf."

Abgesehen von den Einflüssen Schopenhauers auf Tolstoi bot diesem ein noch merkwürdig unbekannter, gediegener und schlichter Denker einen Rückhalt, dessen scharfsinniges System eines neuen Kritizismus auch Nietzsche studiert und geschätzt hat.*) — Der Grundgedanke Spirs berührt sich mit dem erkenntnistheoretischen Gedanken, auf welchen Bahnsen seine Philosophie des Widerspruchs aufgebaut hat: unser gesamtes Denken, Wahrnehmen, Empfinden, Wollen und Fühlen verläuft an dem Leitfaden eines Grundgesetzes, welches in der Welt der Erfahrung niemals verkörpert gefunden wird und daher nicht aus Erfahrung gewonnen

*) Nietzsche zitiert Spir an mehreren Stellen seiner herrlichen Vorträge über die Vorsokratiker; nach einer Äußerung Rudolf Euckens hat er ihn in Basel studiert. Auch bei Bahnsen finden wir Spir mehrfach erwähnt.

ſein kann, nämlich am Leitfaden des Satzes der Identität, der unſerm Bewußtſein als unverbrüchliche „Norm“ innewohnt und im letzten Grunde transzendentaler Natur und eben darum niemals an Hand der Erfahrung erweisbar iſt. Die Identität iſt die *aprioriſche* Form des Bewußtſeins und nichts als eine Umſchreibung für die Einheit oder Beharrlichkeit des apperzipierenden Ich. Aus dem Satze der Identität aber leitet Spir den Satz der Kauſalität auf einfachſte Weiſe ab. Sofern wir nämlich *nicht* die unſerer Natur gemäße Gleichheit oder Identität in den Wahrnehmungen vorfinden, ſtellt ſich der Widerſpruch und mit dieſem der Gedanke der Kauſalität ein, und wo dieſer Gedanke der Kauſalität oder Veränderung nicht zu ſeinem Rechte kommen *kann*, entſteht der Parallelgedanke des Trugs, der Unwirklichkeit oder des Scheins. Somit iſt Widerſpruch die bewegende Kraft alles Denkens. Alles was wir wahrnehmen, müſſen wir ſo lange umdenken, bis es widerſpruchslos, d. h. in ſich identiſch iſt. Dieſes *Umdenken* der Bewußtſeinsinhalte aber beſorgt zunächſt die Naturwiſſenſchaft, welche nicht *eine* von all den Qualitäten, die wir im *unmittelbaren* Erfaſſen oder Empfinden der Dinge vorfinden, wie Wärme, Farbe, Schall, Härte unverändert *akzeptiert*, vielmehr ſie zurückführt auf eine bloß gedachte mechaniſche Welt von völlig *anderer* Art. Und dieſe bloß gedachte mechaniſche Welt wird, da auch ſie noch nicht widerſpruchslos iſt, neuerdings in eine *zweite* Hinterwelt umgedacht durch die *Metaphyſik*, bis ſchließlich jene widerſpruchsloſe Identität erzielt wird, die wir als fordernde *Norm* des Denkens in der Einheit des denkenden Ichs mitbrachten und in uns tragen. Dieſes Ziel aber liegt im Unendlichen. Aus dieſem *letzten* Widerſpruch zwiſchen der *Norm*, nach welcher wir Erfahrungen *geſtalten* und dem Inhalt und Weſen dieſer Erfahrungen ſelbſt, leitet Spir die Unerkennbarkeit der Welt her. Er hält dieſen Tatbeſtand für die letztkonſtatierbare Wahrheit der Philoſophie . . .

2. Richard Wagner.

All dieſe philoſophiſchen Sterne zweiter und dritter Größe verblaſſen, wenn wir den Namen des erlauchten Mannes nennen, der wie eine Naturgewalt, ein Sturmherd ohnegleichen die moderne Welt umgeſtaltet. Als Wagner Schopenhauers Schriften kennen lernte, ſtand er an dem wichtigſten Wendepunkt ſeines Lebens. In ihm lebte die erſte ſelbſtloſe Liebe und mit dieſem Gefühl reißt er ſich los von allem bisher Gewohnten und tritt in die erneuerte Welt ein. Er hat bis dahin im Bann der junghegelſchen Schule geſtanden, am längſten wohl im Banne eines wirklich großen und reinen Menſchen, Ludwig Feuerbachs. In einem Briefe an Liſzt ſpricht er zum erſtenmal von dem Umſchwung, den die Bekanntſchaft mit Schopenhauer in ſeinem Denken hervorruft, dem vergleichbar, welchen Plato von ſeiner erſten Bekanntſchaft mit Sokrates erlitt. Es erging ihm, wie es etwa um die gleiche Zeit Hebbel ging. Beim erſten Blättern in einem Buche Schopenhauers ſtieß Hebbel auf den Satz: „ich habe der Menſchheit ewige und unvergängliche Wahrheiten geſchenkt, die bleiben werden, mag man mich totſchweigen oder über mich hinweggehen ſolange man will", und nach einer halben Stunde Leſens rief er aus: „Wahrhaftig, der Mann hat recht". Herwegh hatte Schopenhauers Werke nach Mariafelde gebracht, wo Eliza Wille, Wagners Freundin, ſchon fanatiſche Anhängerin Schopenhauers war. Wir haben über dieſe Zeit wie über die Beziehungen des Wagnerſchen Muſikdramas zur Philoſophie heute eine breite Literatur. Die bayreuthblinde gediegene Gründlichkeit Glaſenapps, die unerträglich machtwillige Pathetik Chamberlains laſſen keine Etappe dieſer Entwicklung im unklaren. Und ſpeziell über Wagners philoſophiſche Abhängigkeit von Schopenhauer unterrichten uns die Schriften Fr. v. Hauseggers und Hugo Dingers.*)

*) Es ſei hier indeſſen ausdrücklich bekannt, daß ich das ſehr voluminöſe Werk Prof. Dingers über die Beziehungen Wagners zu Schopenhauer und den Hegelianern für ſeicht, unſelbſtändig, ſtillos und mindeſtens entbehrlich halte.

In späteren Jahren ist Wagner noch ein Mal im Umgang mit Nietzsche der Philosophie Schopenhauers nahegekommen; vielleicht auch angeregt durch den Hauslehrer Sigfrids, Heinrich v. Stein, eine unendlich liebenswürdige, köstliche Jünglingsgestalt. Stein freilich wendet sich später, fast als einziger Jünger jenem einsamen Philosophen zu, dem die deutsche Nation viel, unendlich viel schuldig blieb. Ich meine Eugen Dühring, von Natur einer der scharfsinnigsten Menschen, tief heroisch gestimmt, aber früh vergrellt, in die Ecke gedrückt und durch Bitterkeiten so verhäßlicht und entstellt, daß seine immer noch wertvollen Bücher schließlich zu einem wahren Kankan von ausgesuchten Bosheiten und Rachsüchten, zu einem habituellen Gallenfieber mißrieten. Dühring aber stellt sich, infolge übertriebener Empfindlichkeiten, zu Wagner genau so ungerecht und unverständig wie Schopenhauer, der von diesem Jünger wenig wissen wollte und die Musik Rossinis ernstlich der Wagnerschen vorzog. — Nun liegt aber in bezug auf die Abhängigkeit Wagners von Schopenhauer ein merkwürdiger Tatbestand vor, indem gerade diejenigen Werke, in welchen man den bedeutsamsten Einfluß Schopenhauers betont und nachgewiesen hat, von Wagner vor seiner Bekanntschaft mit Schopenhauers Philosophie geplant und zum größeren Teil vollendet wurden; insbesondere der ganze Ring. Es scheint demnach, als ob bestimmte Ideenmotive mit der Luft ihrer Tage von beiden Männern geatmet wurden, als ob gewisse welthistorische Probleme, die für uns bereits wieder andere Formulierung und Gestaltung annehmen, von beiden in verwandter Weise aufgegriffen und durchlebt sind. Es seien nur wenige dieser philosophischen Grundfragen hier namhaft gemacht, von denen ich voraussetze, daß sie von früh auf in Wagner selbständig, aber doch in verwandter Weise als wie in Schopenhauer gewirkt haben. — In erster Reihe das „Problem der Erlösung", welches durch alle Werke Wagners wirkt. Dann ein

wunderſam tiefer Konflikt zwiſchen dem Glückverlangen des Menſchen und der ſittlichen Forderung, der am innigſten im Triſtan und Parzival zum Ausdruck kommt, ein Konflikt, welcher tief in Wagners eigene tragiſche Natur hinableuchtet. Sodann die Auffaſſung des Verhältniſſes der Geſchlechter als „Selbſtentzweiung des Abſoluten", wobei dem Weibe die Funktion des erlöſenden, wiſſenden, bindenden Prinzips, dem Manne die des naturnäheren, vitalen, dynamiſchen Prinzips zugewieſen wird; eine Idee, die bereits frühe zu Schopenhauers Syſtem hinüberblickt. Ferner das Motiv der Freiheit und Autonomie der Perſönlichkeit, welche ſogar das Gefühl der Liebe zunächſt als eine den Stolz empörende Bändigung und Beeinfluſſung empfindet, das eigentliche Lebensproblem der zu Selbſtgefühl gelangten modernen Frau. Es iſt zugleich das Motiv der Verſchuldung Sigfrids an Brunhild, Triſtans gegen Iſolde. — Sodann das ſinnvolle Motiv des Schweigens, jene tiefſinnige Wahrheit, die ſchon viele deutſche Märchen ausdrückten, daß alles Glück der Erde ſtumm genoſſen ſein will, daß es verſchwindet, wenn man es deutlich ausſpricht und allzu nah erkennt, daß im Wiſſen jedes Gefühl abſterben und welken muß, — denn das Objektive iſt immer das Gleichgültige —, der Grundgedanke des Lohengrin, welcher bereits eng an die Vorwertung des Unbewußten oder Inſtinktiven gegenüber Reflexion und Erkenntnis rührt, wie ſie Wagner ſpäter auch bei Schopenhauer findet. Endlich aber die wunderſame Verſchlingung von Tod und Liebe, die im Holländer, Tannhäuſer, Triſtan und Parzival an die tiefſte, letzte, intuitive Erkenntnis rührt, zu der nur das Genie Wagners fähig war. — In ſeiner Interpretierung des Triſtan (der zarteſten und ſchönſten Muſikauslegung, die ich kenne) vergleicht Heinrich Porges den dritten Akt des Triſtan mit Beethovens großer Meſſe im Inkarnatus. Als Charakter Beethovenſcher Schöpfungen und ihrer Zeit ſei ein ſtetiges Hervorwachſen des bewußten

Geiſtes aus ſeiner unbewußten Naturgrundlage wahrzunehmen, aber bei Wagner ſei das Wiſſen des Unbewußten das Reſultat all ſeiner künſtleriſchen Entwicklung. Die Fackel aber, mit der er in dieſes Nachtreich hinableuchtet, entzündet ſich ſchließlich am Lichte Schopenhauers, wenigſtens in Triſtan und Parzival, während die gewaltige kosmiſche Allegorie des Ringes ſchon von einer verwandten aber noch optimiſtiſch gerichteten Lebensanſchauung getragen wird. Hier flutet unerſättliche Lebens- und Machtfreude, aber jene Sehnſucht, die nicht von dieſer Welt iſt, die Abkehr von der Welt des Tages und jenes Tagesſcheins, der in den Feen, Rienzi, Tannhäuſer und Lohengrin leuchtet — ſie wird in Wagner erſt zur herrſchenden Stimmung, nachdem er durch Schopenhauer hindurch ging. —

Nun dürfen wir aber dieſe Verwandtſchaft der Wagnerſchen Muſikdramen mit Schopenhauers Ideen nicht allzu wörtlich nehmen. Sie beruht zunächſt auf der Ähnlichkeit eines Grundzuges beider Menſchennaturen, den wir vielleicht am klarſten und einfachſten in die Formel des Gegenſatzes von Lebenswille und Weltentſagung bannen können. Dieſer krampfhafte Kampf zwiſchen Venus und Chriſtus, Apoll und Dionys, zwiſchen dem unmittelbaren Erfaſſen ſinnlicher Wirklichkeit und weltflüchtender Entſagung oder Hinneigung zum buddhiſtiſchen Ideale der Willensſtille zittert in allen Wagnerſchen Werken, vom Holländer bis Parzival. Die unermüdliche Sinnlichkeit Tannhäuſers oder Kundrys, das zielloſe Begehren und Lebenwollen des Holländers, der nie befriedigte Machtwille Wotans — und dann auf der andern Seite: erlöſende Erkenntnis, begreifende Liebe, wiſſendes Mitleid, verkörpert in den erhabenen Frauenſeelen der Senta, Eliſabeth und Brunhild, oder in dem gläubig vertrauenden Knaben Parſival, dem reinen Toren: das iſt das Problem Wagners und Schopenhauers. Von ihm ſucht Wagner Erlöſung. Und in ſeinem

Glauben an die Erlösung wirken älteste volkliche Mythen und Weisheitstraditionen unserer Gattung. Nur Blut der reinen Jungfrau, nur der volle Glaube des unschuldigen Menschen kann erlösen; ihm beugt sich die weite Welt. Und auf eines der tiefsten Probleme der Psychologie deutet die von Wagner tiefgefühlte Verwandtschaft des Altruistischen, Sozialen, insbesondere des Mitleidens mit Erkenntnis, Besonnenheit und Wissen, was wiederum nur Sonderfall ist einer tieferen Verwandtschaft zwischen Wissen und Schmerz. Kurz, wenn wir die größten Werke Wagners begrifflich zu analysieren versuchen und die in ihnen als Motive, Triebkräfte, Gefühle wirkenden Gewalten auf tote Formeln abziehen, dann finden wir keinen besseren Schlüssel zu ihrem Verständnis, als die Schopenhauersche Philosophie und in diesem Sinn können wir Wagner als musikalischen Interpreten dieser Schule, als den Genius bezeichnen, welcher in Ton, Gestalt und Dichtung der Welt vermittelt, was Schopenhauer und seine Schüler systematisch und begrifflich dargelegt haben. Aber ganz anders noch würde dieses Verhältnis erscheinen, dürften wir (was uns hier versagt sein muß) auf die Schriften Wagners, seine Gedanken über Musik und Musikdrama eingehen, wobei sich freilich wiederum erweisen würde, wie es gut ist, daß Künstler andere Gesetze in sich tragen und befolgen, als sie in den Ausdeutungen und Reflexen ihres Schaffens zu befolgen wähnen. Denn die aus Schopenhauer genommene Musiktheorie, die ein metaphysisches System voraussetzt, ist für die Musikästhetik unsäglich unfruchtbar. Ja, man kann behaupten, daß aus der engeren Schopenhauerschen Schule für Musiktheorie und -ästhetik nicht der geringste Gewinn hervorging. Nur einer der sympathischsten und klügsten Schopenhauerjünger Ernst Otto Lindner schrieb ein zu Unrecht vergessenes ausgezeichnetes Werk über den Beginn der deutschen Oper. Die Interpretation des musikalischen Kunstwerks durch eine Theorie, wie es die

Willensmetaphyſik iſt, bezeichnet juſt das Gegenteil des Weges, den die deutſche Muſikäſthetik etwa in den grundlegenden Arbeiten Hugo Riemanns tatſächlich einſchlägt, um zu phyſiologiſchen und pſychologiſchen Geſetzen über Muſik zu gelangen. Die äſthetiſche Grundtatſache der Einfühlung, nach welcher ein muſikaliſches Werk die Geſchichte eines Lebens iſt und zwar meines in einem idealen Ich für mich verobjektivierten Lebens, kann recht billig von metaphyſiſchen Äſthetikern zu mancherlei Anthropomorphismen gemißbraucht werden. Da wird etwa gezeigt, daß aufſteigende Melodie „Bejahung des Willens zum Leben", abſteigende Tonleiterbewegung „Willenserſchöpfung und Negation" ſei, daß Kettenſchluß, Konfliktbildung und Synkopierung das Prinzip des Unendlichen oder der Totalität, Intervalle das Prinzip der Individuation vertreten, der Wechſel des Auf- und Abſtiegs der Tonleiter als Aufſtieg zum Geiſte hin oder vom Geiſte her ſymboliſch zu verſtehen ſei — ſpieleriſche Übertragungen, Analogien und Parallelen, die in den Bayreuther Blättern philoſophiſch bearbeitet wurden, ohne daß man ihre Willkür durchſchaute: Die Interpretation, die man dem pſychiſchen Leben überhaupt zuteil werden läßt, kann man ſelbſtverſtändlich auch auf die Transpoſition dieſes Lebens in der Muſik anwenden.

Es iſt nun nicht meine Aufgabe, über den Künſtler, den Muſiker, den Dichter zu ſprechen. Was ſein Muſikdrama bedeutet, wiſſen wir alle. Die Erlöſung von der Oper iſt die Tat des deutſchen Geiſtes. Wie jede rechte Entwicklung war das zunächſt ein Fortſchritt zur Schlichtheit. Dies ſei gegenüber jenen geſagt, die in Wagner immer nur den Schauſpieler, Rhetoren und Emphatiker betonen. Wie in der Entwicklung des deutſchen Liedes die Melodie nur langſam aus einem ungeheuerlichen Unter- und Überbau kunſtvoll polyphoner, polyrhythmiſcher Gebilde ſich zur Oberſtimme und damit zur Führung

des muſikaliſchen Ganzen durcharbeitet, ſo iſt auch das Muſikdrama langſam aus der Oper durch Abſtreifung ihres künſtlich beengenden Gewandes entſtanden. Das muſikaliſche Kunſtwerk war einſt Maskenſpiel und Theater. Fiorituren, Mordentien, Doppelſchläge und Triller klebten an dieſem Kunſtwerk, wie Schönheitspfläſterchen im Antlitz einer reizend verſchnürten Rokokoſchönen. Seine Gewandung war Schmuck oder Panzer. Aber ſie ſoll doch ſeine Haut ſein. Und was das Wort betrifft und die Rede, ſo war ſie bloße Zutat, von welcher der echte Muſiker dachte wie etwa Gluck, der, (freilich im Widerſpruch mit ſeiner Künſtlerſchaft), in ein und derſelben Tonfolge gleichzeitig einen luſtigen oder einen traurigen Text intonieren wollte. Die Erlöſung der Muſik aus iſolierender Inzucht, ihr Anſchmiegen an die Seele des Textes (Mendelsſohn ſetzt z. B. noch „Entflieh mit mir und ſei mein Weib“ für — Männerquartett) iſt ein Prinzip, welches mit der falſchen Theorie der abſoluten und formalen Muſik (wie ſie als erſter etwa Hanslick verfocht) endgültig bricht. Es wäre aber töricht zu behaupten, daß darum, weil der Muſik im Geſamtkunſtwerk neue Lebensgebiete unterworfen werden, in denen ſie nun gleichſam als Herz pulſieren und Schweſterkünſte mit dem Blute des Tonmeeres beleben kann, die Symphonie und Kammermuſik zu einer Sackgaſſe der muſikaliſchen Entwicklung geworden ſeien. Brahms und Bruckner, welche man wahrlich nicht als Archaiſten hinſtellen kann, beweiſen das Gegenteil. Jener Gegenſatz war nur konſtruiert. Es gibt keine „abſolute“ Muſik, ſo wenig wie es abſolute Raumkunſt, Farbenkunſt oder Baukunſt geben kann. Man kann nicht zum Architekten ſagen: „baue Häuſer in die leere Luft“, ſondern ſeine Kunſt entzündet ſich erſt an ſpezifiſchen Aufgaben, Bedürfniſſen und Umgebungen. Und ſo iſt auch kein koloriſtiſches Werk ohne Beziehung zu Flächen und Formen und kein muſikaliſches ohne Beziehung auf irgendwelche nicht muſikaliſche Notwendigkeit zu betrachten.

Für eine Kunſt, welche ihr Leben rein aus ſich ſelber ſpinnen wollte, würde der ſchöne Vers des Lucian gelten:

Treten dem ruhloſen Wind nicht Wälder kräftig entgegen,
Bricht in unendlichem Raum ſchnell ſich die wuchtigſte Kraft.

Denn die Aufgabe, d. h. die Hemmung iſt der Ausgangspunkt alles Bewußtſeins wie alles Schaffens. So aber iſt es auch innerhalb des ſpezifiſchen Bereiches einer jeden Kunſt. Gleichwie, nach einem Worte Wundts, die Diſſonanz oder Zögerung die Würze der Muſik iſt, ſo ſind unabſehbare Häufungen metriſcher, rhythmiſcher und kontrapunktiſcher Schwierigkeiten auch die Entzünder unſeres differenzierteren Erlebens. Es iſt ebenſo oft von einem geſteigerten Formalismus eine Bereicherung des Gefühls ausgegangen, als wie umgekehrt jede Verfeinerung der Seele noch kompliziertere Formen erfinden wird. Wir ſehen aber in der Geſchichte der Muſik, daß noch jede ungewohnte Form zunächſt wie ein techniſches Experiment betrachtet wurde, bis ſchließlich die Verfeinerung des Fühlens, welche ſie möglich machte, eben von ihr aus allgemein geworden war. Wenn etwa Beethoven zuerſt das Trio in der Mediante ſtatt in der Dominante der Haupttonart moduliert, ſo iſt das ebenſo ungewohnt, als wenn heute ein Muſiker unmittelbar neben die Molltonart die entſprechende Durtonart treten ließe; und doch iſt jede Neuerung auf der „öden Steppe rein muſikaliſcher Erfindung“ weit mehr als ein nur formaliſtiſches Kunſtſtück, es iſt zugleich eine neue Nuancierung des Gefühls. Wagner aber hat die rein muſikaliſche Aufgabe niemals gering geachtet; während Nurmuſiker ihn noch nicht verſtanden. Die kunſtgeſchichtliche und nationale Bedeutung ſeiner Taten ſteht uns heute außer allem Streit. Aber indem wir von ihr reden, braucht das nicht zu geſchehen mit geſträubtem Haar, knirſchenden Zähnen, Schaum vor dem Munde und herzhaftem Pochen auf die treue deutſche Mannesbruſt. Dieſes nämlich iſt die Manier ſogenannter -aner oder

iſten, die mit den Totengebeinen jedes bedeutenden Mannes auf die Schädel der Mitlebenden dreinſchlagen, große Namen als Kriegsgeſchrei, großes Werk als Trimphflagge der nationalen oder individuellen Machtwilligkeit mißbrauchend. Aus den Steinen, welche ſie ſelber am heftigſten bei Lebzeiten nach dem Bedeutenden werfen, bauen ſie dem hiſtoriſch Anerkannten Toten- und Denkmale, hinter denen ſich die unfähige Unfehlbarkeit und ſelbſtgerechte Unvornehmheit verſchanzen kann. —

Es iſt ein liebenswürdiger, aber ſehr allgemeiner Irrtum, zu glauben, daß die ſchöpferiſchen Meiſter irgend eines Gebietes auch in ihrem Ich ſoziale Werte verkörpern müſſen. Ein gewichtiges pſychologiſches Geſetz ſcheint gerade das Gegenteil wahrſcheinlicher zu machen. Überall nämlich entdecken wir eine Alternative zwiſchen jenen Werten, die der Menſch in ſeinem Tun und Schaffen und jenen andern, die er in Weſen und Charakter verkörpert, der Art, daß die Handelns- und Funktionswerte als Äquivalent für die Lücken ſeiner Perſönlichkeit auftreten, oder auch umgekehrt die geſchloſſene Harmonie und Schönheit der Perſon ein Manko an ſchöpferiſchen Antrieben einſchließt. Am tiefſten aber imponiert uns dieſes Geſetz bei der Betrachtung großer Künſtler. Wer warme Herzen, ſeelenvolle Innigkeit, Tatfähigkeit und werktätige Güte ſucht, der wird ſie bei Künſtlern und Dichtern am wenigſten finden. Am ſeltenſten aber vielleicht beim Muſiker, als welcher ſich in bloßem Fühlen und Vorſtellen erſchöpft, derart, daß für ſeine tägliche Umgebung meiſt nicht viel übrig bleibt. So erleben wir denn, daß die bedeutenden Muſiker, denen wir nahe treten, eine Atmoſphäre von Froſt und unſozialer Liebloſigkeit um ſich verbreiten, in der wir vielleicht nicht gedeihen können. Sie haben Liebe und Glauben nötig, aber ſie pflegen ſelten „gute Backöfen“ zu ſein. Ich habe Männer gekannt, die in Werken jede menſchliche Größe und Zartheit offenbarten, aber im Leben ſich gefliſſentlich dem

Ausdruck jedes fremden Leidens verſchloſſen, das ſie von ihrem äſthetiſchen Niveau auf die Erde geriſſen und ihre feinen Nerven verletzt hätte. — Da geſteht man ſich ſchließlich verzagt, daß überall eine endloſe Kluft liegt zwiſchen dem Wunſchleben, welches das Werk umſpielt und dem hiſtoriſchen Ich, das die nächſte Umgebung zu ertragen hat. Oft genug hat ein ſchwacher und gebrechlicher Charakter ein glänzendes Talent getragen. Oft genug iſt er unter der Laſt ſeines Talentes zerbrochen, wenn die charakteriſche Tragkraft dem Genie nicht gewachſen war. — Doch die großen Menſchen der Geiſtesgeſchichte, denen es mit Taſſo gegeben iſt zu ſagen, was ſie leiden, die in tönendem Schweigen ſich einander ausſprechen und in künſtleriſcher Schöpfung entlaſten können, ſtehen vor der Nachwelt immer gerecht oder doch gerechtfertigt da. Nur jene Stummgeborenen, „deren Schweigen nur Gott vernimmt", ſcheinen dazu beſtimmt, ſich dem glänzenden Werke jener andern opfern zu *dürfen*. Aber vor einem gerechteren Richter, als wir Menſchen ſein *können*, möchte der langſame Untergang Minna Wagners oder die Lebensmärtyrerſchaft Otto Weſendonks doch noch zu billig bezahlt ſein, ſelbſt mit den rauſchenden Wonnewogen des Triſtan und des Rings tönenden Schauern. Mehr aber noch als in dieſem Falle erweiſen ſich Fragwürdigkeiten im Weſen Wagners gegenüber dem wunderbaren Menſchentume Bülows, und den Makel *dieſer* Lebensſchuld auszumerzen, der unvertilgbar durch die Jahrhunderte brennt, genügt ſelbſt nicht das Blut aus dem heiligen Graal. Aber ſo ſehr das Leben Wagners Flecken zeigen mag, ſo zweifellos iſt doch die Größe ſeines *Werkes* eine *ſittliche* Größe. Das zeigt ſich vielleicht am tiefſten in ſeiner gewaltigen Geſtaltung des Triſtanſtoffes. Die alte keltiſche Sage erfährt hier unermeßliche Vertiefung. Denn bei aller Schönheit im einzelnen enthalten jene franzöſiſchen Epen von Béroul bis Bédiers eine Fülle naiver Hinterliſt und durchtriebener Gemeinheit, die für

unſern Geſchmack unerträglich iſt. Ich wenigſtens vermochte niemals in den Triſtanliedern ethiſche Schönheit zu ſehen, ſo wenig wie in der germaniſchen Edda, deren Helden bei allem Kampfmut, aller Schlachtengröße doch auch typiſche Unvornehmheiten haben und die niedrigen Waffen der Schlauheit und Tücke nie verſchmähen. Wenn man in den alten Sagen Iſolt und ihren tapferen Buhlen auf Schleichwegen wandeln, täuſchen und leugnen, betrügen und ſpionieren ſieht, ſo vernichtet das die Sympathie für ihre Liebe, während bei Wagner der freiwillige Sühnetod Triſtans durch den Speer des Morolt, ſeine „Sühne ohne Reue", und der tiefe metaphyſiſche Zuſammenhang, der zwiſchen Liebe und Tod beſteht, verſöhnt und erhebt. — Selbſt an Nietzſches Zarathuſtra verletzt uns ein Zug wie jener, daß er die in ſeiner Höhle zu Gaſte verſammelten „höheren Menſchen" durchs Schlüſſelloch belauſcht und amüſiert beobachtet. Das kann zum Bilde des Adels- und Übermenſchen nicht paſſen! Wie aber ſollen wir erſt von alten Sagen denken, wo die Lüge Menſch wider Menſch noch tägliche Lebenswaffe, ja Lebenspflicht iſt? Wir müſſen geſtehen, daß Wagner in ſeiner Geſtaltung unſerer Mären einen ſittlichen Takt beſaß, der als ſoziale Tat zu preiſen iſt. —

Für wen ſprach ich? Für wen ſchrieb ich? Es ſind Bekenntniſſe und Stimmungen. Denn es iſt nicht mein Ehrgeiz, zu der hiſtoriſchen, analytiſchen, exegetiſchen Vermittlerarbeit, die ſich an Auftreten und Werke großer Menſchen heftet, nun auch noch ein Nachſchlagewerk, eine Gelehrtenſchrift, ein Bibliotheksbuch beizuſteuern. Ich darf nicht als Interpret Wagners ſprechen, nicht als Jünger Nietzſches. Ich habe nicht das Recht, mich unter ihre Anhänger und Vorkämpfer zu ſtellen. Ich darf nur ſprechen, wie alte Doxographen, die in der Reibung an größeren Vorgängern ihre eigenen Erfahrungen und gelegentlichen Gedanken entwickeln

und zeigen, wie ein ſchlichter Durchſchnittsmenſch ſich mit der übermächtigen Gewalt großer Vorbilder abfindet. Ungeblendet durch hiſtoriſche Autorität und Bevormundung! Vielleicht an der eigenen Skepſis und Nüchternheit leidend. Und in aller Kritik niemals die ungeheuerliche Mehrdeutigkeit jeder großen Erſcheinung vergeſſend, vor der wir ja doch ſchließlich zuſammenbrechen in Montaignes: Que sais-je? Que sois-je? — Der Philoſoph ſteht auf verlorenem Poſten. Er verſieht eine hoffnungsloſe und wenig geliebte Arbeit. Er iſt in ſeiner Wüſte, wie einer, der Gedanken in den Sand malt, während er in der Ferne die Kamelſcharen kommen ſieht, die über ſeine Deutungen hinwegſchreiten und den erlöſenden Samum, der ſie ſpurlos verweht. Dann rettet er ſich aus grübelndem Erkennen des Unausſchöpflichen und Hoffnungsloſen ſchließlich in eine große Liebe und Ehrfurcht. Denn die iſt Alles, was von Menſchenwerk übrig bleibt, ſie iſt niemals unnütz und irgend wer kann ſie immer brauchen. Und ſind es Menſchlichkeit und Schranke, Zufall und Bedürftigkeit, auf die wir im Fortſchritt unſeres Wiſſens überall ſtoßen, kommen wir überall ſchließlich auf ein Unausſprechliches oder Unendliches, ſo wird das Eine doch um ſo gewiſſer, daß wir zu nichts da ſind, als um gerecht zu ſein und Freude zu machen. . . .

Sechſtes Kapitel.

Richard Wagner und Nietzſches Kampf.

„... Des Abgrunds Tiefen ruhn unter des Schiffes Kiel,
Auf dem wir gleiten.
Und iſt ein Taucher dort hinabgetaucht,
Der heil zurück noch kehrt zur Oberfläche,
Dann iſt ſein Lachen, wenn er wieder lacht,
Laſten von Golde wert ..." Gerhart Hauptmann.

Dem Freunde Arthur Ludwig ſei dieſes ſechſte Kapitel gewidmet zum Gedächtnis an das Frühjahr 1904.

1. Die beiden Urtendenzen.

Zwei große Lebensgewalten — ſo lehrte einſt die flammende Weisheit Platos — lenken und regeln Geſchicke der Völker und Geſchicke des Einzelmenſchen. Hier der Trieb, aus dem Engen in die Weite zu treten. Jede Form, den Bann konkreter Geſtalt, jede erlangte Einheit zu zerſprengen, um zu verfluten ins Grenzenloſe und in unerſättlichem Hunger nach neuem und ſtärkerem Erleben auf keiner Stufe zu ruhen. Vielmehr jede Stufe als Übergang zu noch höherer, noch reicherer und umfaſſenderer Syntheſe zu betrachten. Und daneben ein entgegengeſetzter Trieb: Aus dem beunruhigenden Meer des großen Lebens, aus Überfülle von Regung und Reiz, aus peinigenden Fragen,

Widersprüchen und Zweifeln, die nach allen Seiten ins Endlose ziehen, uns auf irgend ein begrenztes Lebenseiland zu retten. In dieser Welt der Unrast das stille Gartenland anzubauen und mit einem Zaune stacheliger Rosen zu umpflanzen, auf daß die Unruh der Welt keinen Einlaß mehr finde und wir Frieden haben in dem, was wir unser *eigen* nennen. Diese beiden Grundtendenzen, der Differenzierung und der Integrierung, wirken (in verschiedenen Stärken und verschiedenen Proportionen) an *jedem* Menschenleben. Ein Wunsch ins Weite und eine Sehnsucht nach Geschlossenheit, ein Fernenweh und eine Heimatbegehr, Unendlichkeitsschauder oder Heimgefühle! Überall, wo nur seelisches Leben entgegentritt, wirkt einerseits eine Tendenz, sich an das Andere hinzugeben und ins Neue, Außenstehende oder „Objektive" *hineinziehen* zu lassen. Andererseits aber die *entgegenstehende* Tendenz, sich selbst gegen das Außerunsseiende, Andere oder Objektive zu *verwahren*. So ist denn das Leben ewiger Kampf zwischen Gewohnheit und Welt, Bewußtsein und Objekt, Daseiendem und Werdendem. Und es entzündet sich an Schranke und Notwendigkeit. — Beobachten Sie sich in irgend einem Augenblick. Indem Sie diesen Vortrag verfolgen, möchten Sie ein Dargebotenes *verstehen*, apperzipieren, umgreifen, und sich einverleiben. Dieses aber heißt: Die Lebensregungen und Funktionen einer *fremden* Seele innerlich mitahmen, sich ihnen zuneigen, hin- und gefangengeben. Zugleich aber (und zwar in der *Mehrzahl* der Menschen in stärkerem, entscheidendem Maße) macht sich auch der entgegenstehende Antrieb in Ihnen geltend: Dem, was uns von einer fremden Seele zugebracht, dargeboten, inauguriert wird und an uns mit der Forderung oder Zumutung des Miterlebtwerdens *heran* tritt, unser eigenes, bislang erworbenes und erbildetes Ich entgegenzustellen, d. h. uns *nicht* in ein fremdes Leben einbeziehen zu lassen, sondern den *Unterschied* gegen das Andere in Opposition, Widerstand und Abneigung

hervorzukehren. Wir bringen daher dem, was uns vom anderen gelehrt, dargelebt, angeboten wird, alsbald Mißtrauen, Gegenwillen, Kritik entgegen. Und in dem Wechſelſpiel dieſer beiden ſeeliſchen Zugkräfte, der ego- und der ſoziozentriſchen, deren eine uns in ein fremdes Leben hineinreißt, deren andere uns gegen die Zumutung, fremdes Leben aufzunehmen und mitzuahmen, verpanzert, in dem Wechſelſpiel der zentripetalen und zentrifugalen Seelenkräfte entfaltet ſich Bewußtſein, als ein Ablehnen und Annehmen, Sicheinverleiben oder Vonſichabſtoßen, als ewiges Sichgegeneinanderſetzen und Aneinanderreiben. Und wenn ſich nun auch Charaktere weſentlich dadurch unterſcheiden, daß die einen mehr, die andern weniger das fremde Leben in ſich einzufügen, aufzunehmen und in ihr Eigentum zu wandeln, oder anders geſagt, ſich anzupaſſen und zu aſſimilieren vermögen, wenn auch der eine mehr, der andere weniger in ſeiner erreichten Form und Perſönlichkeit feſtſteckt und allem Nochungewohnten und Umſchichtenden Widerſtand entgegenbringt, ſo ſind doch beide Tendenzen in wechſelnder Proportion in allen Seelen vorhanden. — Wir finden, um aus vielen möglichen Beiſpielen nur eines herauszugreifen, ihre Wirkſamkeit in dem verſchiedenen Maße von Zutraulichkeit oder Mißtrauen, Offenheit oder Sichverſchließen, das für Beurteilung von Charakteren wohl das untrüglichſte, ſicherlich aber in den Ausdrucksbewegungen am leichteſten zu diagnoſtizierende Merkmal bildet. In einer Volksverſammlung, bei jedem öffentlichen Wirken kann man leicht beobachten, wie es eine Kategorie von Menſchen gibt, die geneigt ſind, ſich durch den Erfolg anderer imponieren und „beeindrucken“ zu laſſen und eben das für wahr zu halten, was jeweils eindrucksvoll und impoſant auftritt, während eine andere Kategorie in ebenſo einſeitiger Weiſe durch jeden Erfolg verſtimmt und zum Widerſpruche gereizt wird. Hiermit hängt auch die erſtaunliche Tatſache zuſammen, daß jedem Redner Recht gegeben und

zugejubelt wird, ſo lange er eben ſpricht, wenn auch der eine genau das Gegenteil von dem ſagt, was der andere ſoeben geſagt hat. Solange wir nämlich gezwungen oder geneigt ſind, einem andern zuzuhören, binden wir uns an ſeine Perſon. Wir erleben ihn mit und ſehen die Dinge mit ſeinen Augen. Und ſolange wir das tun, hat ſchließlich jeder im Leben Recht, da jeder nur das umſchreibt, als was auf Erden herumzulaufen juſt er geboren wurde. Eben darum iſt „die Gegenwart eine ſo mächtige Göttin". Darum erhält immer der unſere Billigung, welcher gerade anweſend iſt. Andererſeits aber muß jede Vorſtellung ihre Gegenvorſtellung nach ſich ziehen. Und je ſtärker wir in einem Momente uns einer Sache hingaben, um ſo inniger ſind wir hinterdrein geneigt, genau das Entgegengeſetzte zu betonen.

Man kann dieſe ungemein weittragenden pſychologiſchen Tatſachen (die ich unter den Begriff der Mitahmung und Gegenahmung faſſe) vielleicht am beſten in ihren pathologiſchen Entartungsformen kenntlich machen. Es gibt eine Form von Verblödung, deren kliniſches Bild dadurch charakteriſiert wird, daß der Erkrankte willenlos jeder ihm erteilten Suggeſtion folgen und alles ihm Anbefohlene ausführen muß. Und dennoch iſt in ihm gleichzeitig eine krankhafte Abweiſung und Unzugänglichkeit wirkſam, die den willenlos Abhängigen wiederum zwingt, hinterdrein ſich mit trotziger Verneinung zu umpanzern. Man befiehlt etwa dem Kranken, ſeinen Namen an die Tafel zu ſchreiben. Er gehorcht ſpontan, widerſtandslos und wie unter einem Zwange, um dann im nächſten Momente das Geſchriebene widerſpenſtig zu verlöſchen. — Bei einem übrigens völlig geſunden, ſehr ſuggeſtiblen jungen Mann ſah ich, daß er auf den Befehl, die Zunge herauszuſtrecken, weil ſie „durchſtochen werden ſolle", wild verzweifelte Abwehrbewegungen machte, während er gleichwohl nicht umhin konnte, dieſer Wachſuggeſtion zwangmäßig zu

folgen. Ich glaube zu bemerken, daß jene erste Tendenz der Mitahmung mit Gesundheit und Freudigkeit, jene zweite mit Krankheits- und Stauungsgefühlen eine bestimmte Verbindung hat. Das Sichverschließenmüssen, Sichverpanzern und Abwehren ist eine Notwehr der Unglücklichen, Leidenden und Gehetzten und jeder Schmerz hat einen Verengerungscharakter, eine Tendenz zur Einengung und Fixierung der Aufmerksamkeit oder des Bewußtseins, während Freude zu Erweiterung und Hingabe der Persönlichkeit prädisponiert.*) Jede dieser beiden Tendenzen aber würde in einseitigem Vorherrschen zu Untergang oder Entartung des Menschen führen müssen, sei es in der Auflösung, sei es in Verdumpfung und Erstarrung seines Ich. Aber sie sind in ihrem Zusammen für das Seelenleben das selbe, was für den physischen Organismus der Stoffwechsel ist, mit seinem Gegenspiel von Assimilation oder Anpassung einerseits, und Abstoßung der sich darbietenden Materie andererseits. — Diese beiden seelischen Urtendenzen nun, der Trieb zu Erweiterung oder zu Verengung, zur Auflösung oder zur Erstarrung, welche zu einander stehen wie Leben und Tod — sie führten in dem symbolischen Weltgedichte Schopenhauers, das uns in der ersten Hälfte unserer Vorlesungen beschäftigte, die Namen: Wille und Vorstellung.

„Wille" ist das ins Grenzenlose steuernde eigentliche Wesen des Menschen, der Drang der Gattung, die Stimme der Art, der Trieb, welcher die Einzelform, das Konkrete und Individuelle zersprengt. — Unter den Künsten aber sollte es die Musik sein, welche das unmittelbare Bild des Weltwesens, das Auf und Nieder, Fluten und Begehren, Grollen und Sehnen des

*) Vergl. hierzu die Ausführungen S. 121 über „Geteilte Freude und geteilter Schmerz".

raſtloſen Lebenswillens wiedergibt. Und ihm gegenüber ſteht die „Vorſtellung“, der „Intellekt“, als das unmuſikaliſche Prinzip der Verengung und Individuation des Lebens, welches im Gegenſatz zur Muſik in den bildenden Künſten, die es nicht mit dem Grundweſen, ſondern mit den Typen und allgemeinen Charakteren der Erſcheinungswelt zu tun haben, die entſcheidendere Rolle ſpielt. In der Perſönlichkeit des ſpezifiſch muſikaliſchen, d. h. muſikaliſch produktiven Menſchen dagegen tritt dieſes intellektuelle Prinzip zurück. Die Muſik iſt die tiefſte ſeeliſche, aber keine geiſtige Kunſt. Denn das muſikaliſche Schaffen iſt das primitivſte und unmittelbarſte Sichausleben.*) Es hat daher mit Gefühlen, Affekten, Impulſen oder Trieben zu tun, aber es kann durch Bindung des Trieblebens in Intellekt, durch Intellektualiſierung und Rationaliſierung der ſeeliſchen Energieen nur verbraucht und transformiert werden. Daher kommt es, daß muſikaliſche Produktion eine gewiſſe Primitivität, Jugendlichkeit, Spontaneität der ſeeliſchen Energie vorausſetzt, daß kulturell ſpäte Typen, Menſchen von hoher Intellektualität oder Sozialität des Fühlens vielleicht bedeutende Interpreten, Kenner und Liebhaber, nicht aber eigentliche Schöpfer und Zeuger von Muſik ſein werden. Hierin zeigt ſich nur ein umfaſſenderes pſychologiſches Geſetz, nach welchem diejenigen Seelenſeiten, welche zu Empfänglichkeit und zum Verſtändnis einer Kunſt dienen, durchaus entgegengeſetzt ſind denjenigen, welche die Produktivität im Gebiete dieſer Kunſt garantieren. So ſcheint mir die Frau für Muſik ebenſo viel empfänglicher und verſtändnisvoller

*) Mit gutem Recht hat indeſſen Riemann von der Muſik als Ausdruck, welche Hausegger vornehmlich betont, eine relativ plaſtiſche und geiſtige Vorſtellungsmuſik unterſchieden. Sein „Prinzip der Subjektivation“, auch „Gedanken A. Seidls und F. Wölfflins“ kommen meinen „beiden Urtendenzen“ nahe. — Es iſt ſchade, daß ein Geiſt wie Riemann in den Schopenhauerſchen Nomenklaturen feſtſteckt.

zu sein als der Mann, wie sie andererseits als der biologisch spätere und intellektualere Teil an musikalischer Schöpferkraft dauernd unterlegen ist. Und eine ähnliche Stellung zur Musik findet man bei allen wesentlich rationell oder ethisch interessierten Rassen, Völkern oder Berufsschichten. — Hier aber steckt ein Dilemma, welches gerade Richard Wagner für das Grundschema der Schopenhauerschen Philosophie voreinnehmen und empfänglich machen mußte. Schon darum, weil in diesem universellen Genie der Musiker in gefahrvollem Kampfe lag mit Möglichkeiten, Begabungen und Interessen ganz anderer Natur. Mit reflektiven, philosophischen, geistigen Interessen und besonders mit einem Augenmenschen, dessen Anlage ohne weiteres sich der Musik nicht dienstbar machen läßt. Aus dem Gegensatze von Wille und Geist, Leben und Erkenntnis zogen die Werke Wagners ihre Kraft, lange vor seiner Bekanntschaft mit Schopenhauer, während Schopenhauers System ihm nur bewußt machen und in erlösende Formeln bannen konnte, was in seiner Produktion, von den Feen bis zum Parzival immer lebendig war. Man durfte argwöhnen, daß die Musik als selbständige Kunst, mit Formgesetzen und Forderungen sui generis eines Tages durch Wagners andersartige Anlagen hätte verbraucht und vernichtet werden können, wie die ersten Gegner Wagners mit gutem Rechte dem musikalischen Drama gegenüber fürchteten. Ja, es könnte überhaupt geschehen, daß eine radikale Steigerung unserer erkennenden, durchschauenden, das Leben begreifenden Fähigkeit die plastische Zeugungskraft und künstlerische Lust am Gestalten, welche einen Überschuß an Triebleben, freies Spiel und seelischen Luxus voraussetzt, schließlich brachlegt und unterbindet. Man könnte argwöhnen, daß schließlich nur eine Kunst, die Kunst der Wissenschaft oder Philosophie, die Überfülle uns beherrschender Vorstellungsmassen und Lebensinteressen zu bändigen und synthetisieren vermag. Der Mensch, für den das

ganze Leben Material wird, hat schließlich kein Eigenleben mehr, er ist leergebrannt, ausgeschöpft, ist nur noch ein Spiegel. Aber wie sich die Kulturhöhe der großen Künstler nur daran bemessen läßt, wie viel sie in sich aufnehmen, umfassen und verarbeiten können, ohne an der gestaltenden Kraft ihrer Eigenart Schaden zu erleiden, wie viel sie schadlos in sich abtun können, ohne sich darum gegen das Leben abkapseln und isolieren zu müssen, so liegt Wagners Größe als Musiker eben darin, daß Lebensseiten und Lebensinteressen, welche an und für sich mit Musik nichts zu tun haben und jede schwächere Produktivität erdrückt oder doch gelähmt hätten, von ihm gleichwohl in die Musik hineingezogen und einer musikalischen Idee unterworfen werden.

Es ist ein grober, verhängnisvoller Irrtum, daß man den Wert großer Genien etwa Michelangelos, Shakespeares oder Wagners in der Elementarität, der Dynamik, der Kraftleistung ihres Schaffens finden zu müssen glaubt. Mag die von ihnen entäußerte Seelen- und Leibeskraft noch so gewaltig sein, der Wert der künstlerischen Leistung liegt nicht in der Größe von Kraft und Leidenschaft als solcher. Bizet schreibt leidenschaftlichere Musik als Schubert. Berlioz ist an nervöser Dynamik imposanter als Wagner. Stuck entfaltet mehr Verve als Slevogt, Kaulbach mehr als Uhde. Aber keinem Verständigen wird einfallen, die eine Gruppe mit der anderen an künstlerischer Bedeutung auch nur vergleichen zu wollen. Nicht die Kraft und Quantität als solche, sondern das Maß der gebändigten Kraft, und der Gehalt dessen, was im Kunstwerk gebunden, überwältigt, verdichtet und schadlos abgetan wird, gibt einem Künstlerleben Bedeutung. Eine einzige kleine Blume ist mehr als ein blütenloser Wald. Sie setzt Sonne und Erde und viele Jahre Wachstum und schließlich die ganze Welt voraus. Um aber das Leben

„abzutun", dazu gibt es zwei Wege. Der eine ist der Weg jener Ästheten, welche sich in einen Palast vermauern, der keine Fenster nach der Straße hat, welche sich Scheuklappen vor die Augen binden und sich bei künstlichem Lichte produktiv erhalten, indem sie das, was sie stören und bedrohen würde, nicht sehen, weil sie es nicht sehen wollen. Der andere Weg aber ist der Weg Wagners. Es ist eukolische Kraft, welche sich gegen nichts Menschliches verschließt. Sie nimmt alles Leben der Zeit ruhig in sich auf, um damit zu ringen, bis es dennnoch der Kunst unterworfen wird. — Es ist nun freilich auch nicht die Größe, nicht der Umfang des beherrschten Kreises, was das Kunstwerk dem Vortrefflichen und Ewigen beigesellt. Es wäre würdiger und besser im kleinen Kreise das Bestmögliche zu erreichen als mit unzureichenden Kräften und Prätentionen im größten sich zu bewegen. Und andererseits kann auch die Vollendung, die Einheit und Geschlossenheit an und für sich nicht für die Größe der Künstler sprechen. Denn es gibt genug Dichter, Maler und Musiker, die nur darum vortrefflich und klassisch sind, weil das Gebiet dessen, um was sie sich nicht kümmern, unendlich groß ist. So ist etwa das Drama Hauptmanns, die Musik Hans Pfitzners oder die Malerei Hans Thomas eine ehrliche, zweifellos echte und gute Kunst. Aber als Ganzes ist sie zu eng horizontiert. Sie hat den Zuschnitt ästhetischer Kleinbürger. . . . Nicht also Einheit, sondern Vereinheitlichung, nicht Rundheit, sondern Bändigung großer Dissonanzen schafft die Bedeutung der Kunst. Das vollendete Werk ist wie ein Monarch um so mächtiger, je freier und relativ unabhängiger die Einzelelemente sind, welche seine Herrschaft in sich umspannt. Wagners Lebenskreis aber ist der größte, den je ein Musiker umfaßt hat. Es ist der ganze Kreis unserer heutigen Bildung und Kultur. Und er umschließt ihn, ohne sich als Musiker daran zu verlieren und ohne von den strengsten

Forderungen und Gesetzen musikalischer Schönheit irgend ein Wesentliches zu opfern.

2. Zur Analyse Wagners.

Feuerbach und Schopenhauer, Lebensbejahung und Verneinung, ein Prinzip, welches die konkreten Formen verflüssigt und die Gesetze des Musikalisch-Schönen nur anerkennt, um sie zu zersprengen und daneben eine Tendenz zum Stabilen und Einheitlichen, — das liegt auch in Wagners Musik von vornherein *nebeneinander*. Und so ist es nur Ausdruck des tieferen *musikalischen* Gehalts, wenn dieser Kontrast sich erneut in den Gestaltengruppen und äußeren Bühnengeschehnissen, welche aus dem Strom der Musik emportauchen wie Geister über den Wassern. Gleich Schatten, die aus der Seele der Musik sich Blut und Leben trinken. Gleich Scharen von Abgeschiedenen, welche das Gemälde bewegten Lebens über den Fluten der dunklen Styx wiederholen, während der finster ziehende Totenfluß mit dröhnendem Katarakt das Grundmotiv des Schattentanzes rauscht, den cantus firmus einer Harmonie, die vom tiefsten Kontrabaß zu höchsten Höhen führt. Schon im Fliegenden Holländer, dessen Stoff Wagner aus Schriften Heinrich Heines nimmt, tritt dem im Holländer verkörperten Prinzipe des faustischen, byronischen Lebenswillens, des dämonisch ruhelosen und vom Genuß zu Begierde taumelnden, ewig bewegten Mannes, die klare starke Senta entgegen, die in ihrer dürftigen idyllischen Enge, in der fernen Heimat ihres Strandorfes ebenso in die Tiefe strebt, wie der ahasverische Mann in das Weite. Das Weib, das den Grenzenlosen *bindet* und in dessen Seele Liebe und Tod (die bei Wagner immer wieder wie Transpositionen des gleichen Themas in Dur und Moll ertönen) ineinander fließen, die große *Erlöserin* des blinden Menschenwillens: erlösende Liebe, erlösender Tod. Es scheint mir eine der

zarteſten, unbewußt und unreflektiert tiefſten pſychologiſchen Einſichten Wagners zu ſein, daß ſchon im Holländer, genau wie im Ring, der Gegenſatz von Wille und Intellekt —, allen gewohnten Lehrmeinungen zum Trotze, alle den ſattſam bekannten Gemeinplätzen entgegen, welche dem Manne die überlegene Logik und Objektivität und dem Weibe das ſtärkere Gefühls- und Triebleben zubilligen —, derart verkörpert wird, daß gerade der Mann den Willen, das Weib aber die erlöſende und bindende Kraft der Vorſtellung repräſentiert, daß das vitale Prinzip als männlicher, das intellektuelle als weiblicher Natur angeſprochen wird. Denn wie der Holländer und Senta, ſo ſtehen in umfaſſenderem Rahmen, gleichſam als weiteſter Ring, der alle engeren Ringe mit umſchließt, Wodan und Gerda einander gegenüber. Wodan, die Perſonifikation des Weltwillens, des blindwütenden, nie erlöſten, raſtlos ſtrebenden Willens zum Leben. Und Urda, die Allmutter Weisheit, die an den Wurzeln der Weltenеſche hockend, das Verhängnis der Welt erkennt und im Erkennen erfüllen muß. Sie ſtehen da, als der Schopenhauerſche Urgegenſatz von Wille und Intellekt, gleichwie in der griechiſchen Mythologie das feindliche Brüderpaar Prometheus, der Vorbedenkende und Epimetheus, der Nachbedenkende. Prometheus, der Vorbedenkende, iſt der praktiſche, handelnde, agitatoriſche Menſch, der in der ſittlichen Tat, im Herabholen des Feuers vom Himmel und in den nützlichen Zwecken der Verſchönung der Erde und Beglückung des Menſchen ſein letztes Ideal ſucht. Epimetheus dagegen will nicht, ſondern erkennt, trachtet nicht, ſondern betrachtet. Er iſt nicht ein Mann der ruheloſen Sehnſucht, welche ſchließlich ſelbſt Verbrechen und Frevel nicht ſcheut. Er hat nicht wie ſein unglücklicher, größerer Bruder an den Felſen des Kaukaſus geſchmiedet, das kühne Wollen mit endloſem Leiden zu zahlen. Er iſt der theoretiſche Menſch, welcher ruhig erkennt und die Dinge von hinterdrein beurteilt. Der Vorbedenkende opfert ſich einem

Ideale, aber der Nachbedenkende benennt und kritisiert alle Werte und verrennt sich niemals in die Einseitigkeit des großen lebenzeugenden Fanatismus, sondern verharrt in beschaulicher Schönheit. — Es ist ein Gegensatz sittlicher und ästhetischer, sozialer und religiöser, wissenschaftlicher und romantischer, technischer und agrarischer Lebensinteressen und Willensziele. Und es ist ein analoger Gegensatz, den wir, wenn wir uns auf gründlichere Interpretierung Wagnerscher Werke einlassen dürften, fast in jedem seiner Hauptwerke und in seinen wichtigsten Schriften aufweisen könnten. Diese Doppelnatur wird freilich nicht überall sogleich deutlich. Vielleicht ist im Tannhäuser der Gegensatz von Christus und Venus, von Todessehnsucht und Lebensdrang am einfachsten ausgeprägt. Auf der einen Seite steht das christlich-asketische Ideal der wahl- und selbstlosen Liebe, auf der andern die antike Idee des vollen harmonischen Lebensgenusses. Und auch hier vollbringt das Weib die Erlösung des im Banne der Willensbejahung befangenen Mannes. Ein ähnliches Thema wollte Wagner schon zuvor im Manfred behandeln: Die Befreiung einer in den Banden der Sinnenlust festgeschmiedeten großangelegten Menschennatur durch die himmlische Stimme sittlicher Lebenspflicht. Die Verkörperung des Intellektuellen oder (was nach unserer Theorie dasselbe ist) des ethisch-sozialen Prinzips sollte auch hier dem Weibe zufallen, während auf Seiten des Mannes die primitivere, noch nicht aktivierte und gebundene Willensenergie vorausgesetzt wird. Im „Lohengrin" endlich finden wir eine erste fantastische Andeutung des Kassandraproblems, jenes „Kulturproblems", das schließlich bei Nietzsche zum Zentrum alles Denkens wird. Die Frage nach dem Werte der Wahrheit. Das Problem der „Intellektualisierung" oder Kulturation, welche sich allgemach am natürlichen Menschen vollziehen muß. Hier wird noch in banalem und reaktionärem Sinne zugunsten des Unbewußten und Instinktiven entschieden.

Nur im Glauben und Fühlen liegt das Heil der Herzen, während der Mensch, welcher fragt und sein Glück begrübelt, damit auch den besten Teil seines Glückes vernichtet. — Dieses volkstümlichste, aber sicherlich nicht bedeutendste Werk Wagners, schöpft wie alle seine Werke aus dem Bronne deutscher Tradition. Die Sage vom treuen Eckhard, vom Schatzgräber, der den Goldhort findet und schweigend heben soll, vom Schäferknaben, welcher die Prinzessin aus der Höhle befreit, dabei aber nicht nach rückwärts sehen und nicht sprechen darf, — viele solche und ähnliche Volkssagen klingen im Lohengrin an. Es ist der Fluch des Menschen, daß er nicht wie Tier und Pflanze unbewußt genießen und ohne die Krücken von Reue und Gewissen, ohne Zwecke und Ziele dem reichen weisen Leben sich hingeben kann. Darum rühren uns die kindlichen Gestalten der Antike. Darum blicken wir mit Heimweh in eine Blume und in Wehmut auf ein spielendes Kind: Sie leben noch in Sicherheit und Unschuld. Sie gehören sich selber, während wir uns alles zerschlagen und verbauen und sogar unsere Ideale zum Feinde unserer Wirklichkeit machen. Wir zergrübeln unser bestes Glück, bis der kranke Zwang zur Objektivität uns auch die eigene Persönlichkeit unerträglich macht. Bis jedes starke und naive Gefühl unter der Lupe des Wissens in graue Asche auseinanderfällt. . . . Am gewaltigsten aber lebt der Wagnersche Urkontrast von naiver Lebensbejahung und bewußter Abkehr vom Leben im Tristan. Auch hier ist Tristan der suchende, ehrgeizige, begehrende Mann. Isolde das edel besänftigende, zügelnde und den Willen erlösende Weib. Und in diesem erhabensten, musikalisch wie textlich geschlossensten Werke Wagners, das wie ein mächtiger, ruhevoller Strom seinem besten Leben entströmt, mischen sich die Welt der Nacht und die Welt des Tagesscheines, die grandioseste Bejahung des Lebens, die noch im Sterben zum Leben „Ja" sagt und seine müde, weltabgewandte Überwindung; Liebe und Tod,

ſo ineinandergeflochten, daß im Untergang des Individuums der Wille der Gattung das Leben ſegnet. Und ſchließlich im Parzival: Derſelbe Gegenſatz von Hingabe an die ſittlichen, ſozialen Pflichten des Lebens und buddhiſtiſch-chriſtlicher Abkehr, von Diesſeits und Jenſeits, Sinnlichkeit und Askeſe, dargeſtellt in den Gegenſätzen des Parzival und der Kundry. — Muß ich noch ſagen, daß dieſes der ſeeliſche Bruch des Menſchen Wagner geweſen iſt? Des Menſchen, der ſich hier in eine Welt leuchtender Schönheit verſenkt und Umgebungen ſchuf, die ihn, ſehr unverdient, in den Ruf eines Hedoniſten und epikureiſchen Sybariten brachten. Dort wieder Worte ſchrieb und ſprach, ſo voll von Erdenüberdruß und Lebensekel, voll Todesſehnſucht und Jenſeitsdrang, daß der Sybarit im Grunde ſeines Herzens bitterſter Chriſt und ſentimentaler Asket geweſen zu ſein ſcheint? In dieſer Doppelheit der romantiſchen Seele mußte Wagner ſich mit der rührendſten, ergreifendſten Geſtalt begegnen, die wohl je auf einem Königsthrone gelitten hat, mit König Ludwig von Bayern, dieſer typiſchen Verkörperung eines jenſeitsſüchtigen Erdenhungers, einer ebenſo ſublim vergeiſtigten als raffiniert ſenſuellen, ebenſo maßloſen als ſchlaffen Sehnſucht, welche im Strahl irdiſcher Schönheit gebadet doch nie jene inneren Stimmen los wird, die uns zuraunen, daß im Grunde alles eitel und erbärmlich iſt und der ärmſte Bettler, der ſeinen Glauben an Lohn und Genugtuung jenſeits des Grabes ſich bewahrt, zu beneiden ſei. Und auch in Wagners äußerem Leben kommen ſie immer wieder nebeneinander zur Geltung: Prometheus-Vorbedacht und Epimetheus-Nachbedacht. Einerſeits will er in Kunſt wie Religion eine myſtiſche, transzendente, den Sinnenmenſchen kaſteiende und an eine höhere Welt gemahnende Lebensmacht verehren, und ſpottend nennt er ſich ſelbſt in ſeinen letzten Jahren „Oberkirchenrat“ und „Konſiſtorialrat“. Daneben aber vermittelt er, indem er die Überwindung des Lebens predigt, die

höchſte Ekſtaſe der Sinne, ſo daß ſeine Muſik bisweilen (man denke an Stimmen von Venusberg oder Montſalvatſch) den doppelten Reiz hat, jede Nervenfaſer vor Leben erbeben zu laſſen, während ſie doch das himmliſche Jeruſalem und Kreuzigung des Fleiſches predigt. Ein Menſchenbeglücker und Menſchenverächter, ein großer Mitleider und großer Selbſtſüchtling, ein Mann von unendlicher Hingabe und deſpotiſchem Eigenwillen, verſchloſſen und wahr, einheitlich und zerbrochen, ein Verklärer, Verherrlicher, Vergolder und jauchzender Liebhaber unſeres Lebens und zugleich ſein weiſer Verächter und todestrauriger Richter. Der Narr des Lebens und ſein Henker zugleich, das alles liegt nebeneinander in dieſem großartigen Menſchen und in dem Ausdruck ſeiner ſeeliſchen Flutungen, der Muſik. Wie ungleich blickt er auf uns aus den vielen Bildern, die von ihm auf die Nachwelt kamen. Oft in laſſer Behaglichkeit mit jener goetheſchen Selbſtgenügſamkeit, die den Ringenden empört; ein ander Mal mit Augen, aus denen das Notſignal hilflos ſuchender Seelen brennt; dann wieder in königlichem Stolz mit den Feuern genialer Schmerzen umgürtet; dann traurig und leidend, jenes ſtumme Weinen im Augenlicht, das lebenslang nicht aus Schopenhauers Antlitz wich. — Es iſt der ſelbe Wagner, der im glorreichen Jahre 48 im wohltuenden Gegenſatz zu Schopenhauer, der ſich im politiſchen Leben ſtets als Erzreaktionär erwieſen hat, für das bedrückte Volk eintritt und mit den großen ruſſiſchen Demagogen, mit Bakunin und Herzen Freundſchaft hält und hier in Dresden, in dem kleinen Hauſe in der Oſtraallee und in der Friedrichſtraße in der praktiſchen Arbeit für die Menſchheit, in der Regeneration des Volkes die Miſſion ſeines Lebens ſieht. Und der andere Wagner, der in roten Atlashoſen und Samtbarett ſich in der Einſamkeit ſeiner Gletſcherwelt verbirgt und über ſein Haus das horaziſche Wort ſetzt: „ich haſſe das Volk und halte es mir fern“. Es iſt der ſelbe Wagner, deſſen Leben Züge des bewundernswerteſten

Heroismus und der heiligsten Menschenliebe aufweist und doch auch Schwäche, Haltlosigkeit und ein ewiges Lamento. So widerspruchsvoll ist der Mensch! Es ist unmöglich, seine Seele auf irgend eine Formel zu bannen. Es gibt keine gute und keine schlechte, keine wahre, keine falsche Natur. Niemand versteht sein Gestern und kennt sein Morgen. Keiner weiß vom andern, keiner von sich selbst. Montaigne hat Recht, wenn er sagt, daß auch der Beste mindestens zehnmal in seinem Leben verdient hätte, aufgeknüpft zu werden, daß auch der kleinste Pfahlbürger noch Unsummen von Rätseln und Widersprüchen in sich trägt. — Wie könnten wir also wagen, irgend ein apodiktisches „Urteil" über unsere Größten zu fällen? Sie bleiben das Einzige, was unser Leben rechtfertigt und heiligt, in dem Maße wie wir sie lieben und verstehen. Das Einzige, was von unser aller Leben und all der nutzlosen Arbeit sich in bessere Zeit hinüberrettet. Der selbe Mensch, der das eine Mal ein grenzenloses Mitleid auch mit dem verworfensten Geschöpfe predigt und im Menschen den Erlöser des Tieres grüßt, erweist sich ein ander Mal von rücksichtsloser Selbstgerechtigkeit und erbarmungsloser Härte. Hiervon würde ein wahrhaft napoleonischer Zug zeugen, den ich freilich nur aus mündlicher Erzählung kenne und darum mit größtem Zweifel an seiner Richtigkeit wiedergebe, zumal ich nicht weiß, woher er eigentlich stammt. Wagner soll, als er, ich glaube in Venedig, komponierte, vor seinen Fenstern einen Kinderspielplatz gehabt haben. Das Geschrei der spielenden Kinder soll ihn gestört haben und so heißt es, daß er seinen Diener beauftragt, Glasscherben zu kaufen und zu zerhacken, die er über Nacht auf dem Sandplatz aussäen läßt, so daß die Kinder aus Furcht, sich zu verletzen, künftig seinem Fenster ferne bleiben. — Ich will hier wenigstens im Vorbeigehen kurz zwei andere anekdotische Begebenheiten erwähnen, da ja meistens kleine konkrete Züge das Wichtigste einer Menschenseele offenbaren. Ich

entnehme sie den Briefen und Schriften Wagners. Sie sollen unsere Skizze kurz zusammenfassend, noch einmal die beiden Seelenseiten Wagners kontrastieren helfen, Wagner, den Tagmenschen, der die Regeneration des Volkes, die praktische Arbeit, das Agitatorische in den Mittelpunkt seines Lebens stellt. Und Wagner, den Romantiker, dem alle praktische, utilitarische Arbeit völlig gegenstandslos erscheint gegenüber der Macht von Träumen und Gefühlen, die sich selber genug sind. — Der Wagner, der in Paris bitter ums tägliche Brot kämpft, stand einst am Tore der Weltausstellung, an einem Tage, als allen Parisern Schulkindern der Besuch der Ausstellung gestattet war. „Am Ausgange des Gebäudes durch den Einzug der Tausende von männlichen und weiblichen Zöglingen der Pariser Schulen festgehalten, verblieb ich eine Stunde lang in der Musterung fast jedes Einzelnen dieses eine ganze Zukunft darstellenden Jugendheeres verloren. Mir wurde das Erlebnis dieser Stunde zu einem ungeheuren Ereignis. Bis ich vor tiefster Ergriffenheit endlich in Tränen und Schluchzen ausbrach. Dies wurde von einer geistlichen Lehrschwester beachtet, welche einen der Mädchenzüge anleitete und am Portale des Eingangs wie verstohlen nur aufzublicken sich erlaubte. Zu flüchtig nur traf mich ihr Blick, um selbst wohl im günstigsten Falle von meinem Zustand ihr ein Verständnis zu erwerben. Doch hatte ich mich soeben bereits genug im Sehen geübt, um in diesem Blicke eine unaussprechlich schöne Sorge als die Seele ihres Lebens zu lesen. Diese Erscheinung erfaßte mich um so eindringender, als ich nirgend sonst in den unabsehbaren Reihen der Geführten und Führer auf eine gleiche, ja nur ähnliche getroffen war. Im Gegenteil hatte mich hier alles mit Grauen und Jammer erfüllt. Ich ersah alle Laster der Weltstadtbevölkerung im voraus gebildet. Neben Schwäche und Krankhaftigkeit, Roheit und boshaftes Begehren, Stumpfheit und Herabgedrücktheit natürlicher Lebendig-

keit, Scheu und Angst neben Frechheit und Tücke. Dies alles angeführt von Lehrern allermeist geistlichen Standes in der häßlich eleganten Tracht des neumodischen Priestertums. Sie selbst willenlos, streng und hart, aber mehr gehorchend als herrschend. Ohne Seele alles — außer jener einen armen Schwester.“ Und nun daneben die Nachtseele Wagners! „In einer bangen schlaflosen Nacht trat ich in Venedig auf den Balkon meines Zimmers über dem Canale grande. Wie ein tiefer Traum lag die märchenhafte Lagunenstadt im Schatten vor mir ausgedehnt. Aus dem lautlosen Schweigen erhob sich der nächtige Klageruf eines soeben auf seiner Barke erwachten Gondoliers, mit welchem dieser in wiederholten Absätzen in die Nacht hineinrief, bis aus weitester Ferne der gleiche Ruf den nächtlichen Kanal entlang antwortete. Ich erkannte die uralte, schwermütige, melodische Phrase, welcher seiner Zeit auch die bekannten Verse Tassos untergelegt wurden, die aber an sich gewiß so alt ist als Venedigs Kanäle mit ihrer Bevölkerung. Was konnte mir das von der Sonne bestrahlte, bunt durchwimmelte Venedig des Tages von sich sagen, das jener tönende Nachttraum mir nicht unendlich tiefer unmittelbar zum Bewußtsein gebracht hätte.“ — — Diese beiden Seiten also, der tagesfreudige, an die Zukunft der Menschheit glaubende Regenerator und Völkerlehrer und der weltabgewandte nächtliche Schwärmer, diese Mischung des Rationalisten vom linken Hegelschen Flügel und des Romantikers aus der Schule Schopenhauers, — diese beiden Pole fand nun der weitaus größte und gewaltigste Jünger Wagners in der Schöpfung seines Meisters vor. Dieser Gegensatz suchte in seinem Denken zuerst eine Synthese und fand in seinem ersten entscheidenden Buche, „der Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik“, den philosophischen Schlüssel. . . .

Wir durchwandern ein Stück Zeitgeschichte. Nichts zeigt so sehr, daß nicht wir, die Eintagsfliegen dieses Planeten unsere

Zeit und unſer Leben geſtalten, ſondern daß wir geſtaltet werden und in all unſeren Frageſtellungen und Bewährungen nur die Spiegelung unſerer Gelegenheiten, unſerer Wirtſchaft und ſpeziellen Kultur ſind, als daß es überhaupt möglich iſt, die drei Männer, die unſerm Zeitalter den Namen geben, in einen inneren biologiſchen Zuſammenhang zu bringen. Sie ſind die Menſchen des ſelben Problems und Widerſpruchs. Es beginnt mit Schopenhauer. Es findet mit Nietzſche ſeinen ſcheinbaren und vorläufigen Abſchluß. Während Wagner zwiſchen dieſen beiden unendlich gegenſätzlichen Geiſtern eine Brücke ſchlägt. —

3. Wagner und Nietzſche.

Für Nietzſche mußte ſich der Konflikt Wagners in die Gedankenwelt übertragen, in welcher er lebte, als er den ſtarken Einfluß dieſer reifen, umfaſſenderen Seele erfuhr. Er war dreiundzwanzig Jahre alt, aus theologiſchem Blute, aus durchweg religiös patriarchaliſch geſtimmten Ahnen und bürgerlich wohlanſtändiger Erziehung hervorgegangen. Und dieſer ererbte bürgerlich honette Theologengeiſt, hier als religiöſe Myſtik dort als ein Zug zu proteſtantiſch-rationaliſtiſchem Vernunftglauben wirkſam, iſt in Nietzſche immer lebendig geblieben. Denn Nietzſche iſt ſo entfernt davon ein Religionszerſetzer zu ſein, daß man ihn geradezu als den religiöſen Genius unſerer Tage zu bezeichnen hat. Ja, ich wüßte außer Pascal und Kierkegaard keinen, der die Pſychologie typiſch religiöſer Erfahrungen ſo an ſich ſelber durchlitten und durchgrübelt hätte. Nietzſche war, als er Wagner näher trat (in einer Freundſchaft, die freilich ſtets eine beträchtliche Diſtanz zwiſchen beiden Männern beließ), durch eine ſeltene Kombination von Glücksfällen ſchon mit ſechsundzwanzig Jahren, bevor er noch promoviert hatte, durch Vermittlung ſeines großen Lehrers Ritſchl, Profeſſor in Baſel geworden. Jene Doppelheit nun, von der wir beim Wagnerſchen Werke geredet haben, pro-

fizierte er, als Altphilologe, beträchtlich doktrinär in die Entwicklung der griechischen Kultur hinein, indem er in seiner Geburt der Tragödie die beiden Prinzipien aufstellte, die von seinen Gedanken am populärsten geworden sind, aber keineswegs zu seinen fruchtbarsten Leistungen gehören und im Grunde, wie all seine stilistisch wundervollen Erstlingsschriften, begriffliche Konstruktionen, Geschichtsklitterungen umfassen, die der historischen Wirklichkeit Gewalt antun. In dem Gegensatze zweier Götterkulte nämlich findet er, im Anschluß an wesentliche Gedanken Jakob Burkharts, das Doppelwesen des Wagnerschen Musikdramas sozusagen ins Menschheitliche gesteigert. Apoll, der Gott des schönen Scheins, des klaren erkennenden Tages und Dionysos, der Gott des Rausches und Vergessens, — sie stehen zueinander wie innerhalb der griechischen Kultur die dorische Kunst zur jonischen oder wie in der modernen Kulturmenschheit das gewaltige phantastische Asien zur kleinen, klugen, nüchternen Europa. Die dunkel gärenden, chaotischen Mächte des Orientes und die kalte Bewußtseinswelt europäischen Verstandes sind einander in ähnlicher Weise entgegengesetzt, wie der asiatische Dionys und der vermeintlich griechische Apoll; die Menschheit aber teilt sich auf in Nazarener und Griechen, Dionysiker und Apolliniker. — Wir können diesen Gegensatz besser verstehen, wenn wir an die heitere, klar bemessene, maßvoll abgetönte, das Harmonische und Idyllische bevorzugende Welt Goethes denken. Und dann etwa daneben Byron stellen, der die Wirklichkeit enthüllen, entschleiern, in ihrer vollen Entsetzlichkeit begreifen will, wo sie Goethe vorsichtig vergoldet, bemäntelt und verdeckt. Bei dem einen wird die tragische Leidenschaft, die Extravaganz und Ungeheuerlichkeit der Stimmungen und Geschicke zum Kennzeichen des heroischen Menschentums, während der andere sich maßvoll bescheidet, allen Überschwang verbietet und die beruhigte Ordnung anempfiehlt. Man kann zweifeln, welches dieser beiden Größenideale erstrebens-

wert ſei, man kann vor allem zweifeln, ob nicht vom Standpunkt einer ungeſchriebenen Sittlichkeit der unbeherrſchte Byron beſſer iſt, als der vorſichtige, reife und weiſe Goethe. Man iſt ſo gerne geneigt als Maßſtäbe der Sittlichkeit ſolche Geſchicke und Perſönlichkeiten gelten zu laſſen, deren Nacherleben und Mitahmen uns Gefühle der Befriedigung und Selbſtbeſtätigung vermittelt. Darauf beruht wohl der beſtrickende Zauber goetheſcher Naturen. Es iſt ein Leben von ſo allſeitiger Ausgefülltheit und Ebenmäßigkeit, und bei aller Beherrſchtheit ſo wenig geneigt, ſich irgend etwas entgehen zu laſſen und zu verſagen, und ſich etwa mit puritaniſch ſelbſtquäleriſchen Vorſtellungen zu belaſten, daß es dem Durchſchnittsmenſchen, der immer ſein Behagen ſucht und ſich nicht in Inkommoditäten ſtürzt, notwendig als das vorbildliche Ideal deutſcher Größe erſcheinen muß. Dagegen aber iſt nun Nietzſches Vorzug, daß er uns ein völlig entgegengeſetztes Anbild des Erhabenen daneben ſtellt. Er betont ſtets, daß es gerade ſo wohl eine Grandioſität der Verworfenheit wie der Sittlichkeit gibt und daß abgeſehen von den Inhalten des Wollens, Rhythmus, Tempo, Intenſität der wollenden Perſönlichkeit einen Wert für ſich haben. — Man findet in Ethiken immer wieder behauptet, daß es auf „rechte Mitte", weiſe Beſonnenheit, ſicheren Takt im Handeln ankomme. Es iſt die alte ariſtoteliſche Lehre, daß jede Tugend die Mitte zwiſchen zwei Extremen ſei. Sie lebt noch heute in der nichtsſagenden Betonung des Geſunden, Normalen und Natürlichen. Aber man frage ſich in einem ſpeziellen Falle, was denn eigentlich geſund, normal und natürlich ſei, und man wird finden, daß in dem einen Falle ein beſtimmtes Maß etwa von Liebe oder Haß ſchon ein Zuviel iſt, wo in einem andern man nie genug davon geben könnte. Kurz, daß die „rechte Mitte", ſo wenig einen Maßſtab für ſittliche Beurteilung abgibt, daß ſie ihrerſeits erſt wieder auf Grund eines anderweitigen Maßſtabes von Fall zu

Fall feſtgelegt und abgeſchätzt werden müßte. Die Bedeutung des „Harmoniſchen" und „Apolliniſchen" aber iſt ſo naheliegend, ſo ſelbſtverſtändlich und banal, daß es vielleicht wichtiger iſt, dem Chaotiſchen, Orgiaſtiſchen und Unvollkommenen zu ſeinem Rechte zu verhelfen. — Am frappanteſten wird dieſer Gegenſatz, wenn wir etwa im engſten Kreiſe unſeres Volkstums Dichter wie Fontane und Kleiſt gegeneinander ſtellen. Fontane hat den entzückenden Reiz einer abgeklärten Vollendung, wie vielleicht wenige Menſchen ſie erringen mögen, und dennoch wirkt er oft ſchwächlich weiſe, ohne rechtes Verſtändnis für große ſich preisgebende Leidenſchaft und Ekſtaſe, ohne Jugend und den ſchönen Mut der Jugend. Ein Menſch, der nicht geboren, ſondern in einem vornehmen Antiquitätengeſchäft für ſeine brandenburgiſche Altertümer von den Eltern gekauft zu ſein ſcheint. Kleiſt dagegen, welcher dieſen Mut und Überſchwang hat, kommt ſeinerſeits nie zu Rundung und Ruhe und kehrt die beſte Kraft doch nur wider ſich ſelbſt. — Dieſe beiden gewaltigen pſychologiſchen Gegenſätze ſollen nun nach Nietzſches Lehre ein einzig Mal ſich verſöhnt haben, nämlich in der großen Tragödie des ſogenannten tragiſchen Zeitalters. In der antiken Tragödie ſtellt der Chor das Mutterhaus des Dramas dar, das Triebhafte, Unbewußte, Orgiaſtiſche, Lyriſche, aus dem dramatiſche Handlungen und Geſtalten emporſteigen, wie aus dem geheimen Leben des Blutes die Traum- und Vorſtellungsgebilde des Gehirns. Das Drama iſt ſomit die apolliniſche Verſinnlichung dionyſiſcher Kräfte. Es iſt die epiſche Traumviſion, die Objektivation und Verſinnlichung des dionyſiſchen Lebens, die ſich aus dem Schoße der Muſik entladet und aus dem Leben und Weben des Gefühls zu ſinnvoll deutbaren Handlungen und Bildern ſich verdichtet hat, gleichwie das Leben uns träumt oder wir Vorſtellungen träumen, die ſchließlich nichts ſind als abgeblaßte Reflexe von Gefühlen. Wie viel großartiger war dieſe Deutung Nietzſches als die

bisherige ledern philologische Deutung des Chores als des „personifizierten Zuschauers". Und die Anwendung dieser Erkenntnisse und Umdeutungen der antiken Tragödie erfolgte nun im Hinblick auf das neue Musikdrama Wagners. Auch in ihm hat die Musik, die Stimme des Untergrundes im Menschen eine Verbindung eingegangen mit der Welt der sinnlichen Formen und Erscheinungen. Und wieder scheint aus dem Geiste der Musik die Tragödie geboren zu sein! — So stand Nietzsche damals zu Wagner. Er war ihm höchste Verkörperung und Hoffnung einer pangermanischen Kultur. Das Festspielhaus zu Bayreuth, der Tempel deutschen Geistes, das Heiligtum unseres neugeborenen Volkes, welches künftighin die Führerschaft Europas übernehmen soll. —

Sie gingen beide von Schopenhauer aus. Sie fanden sich in Schopenhauer. Aber sie fanden sich in diesem einen Punkte nur für kurze Zeit, so wie sich Frühling und Herbst wohl begegnen in Tagen, die noch nicht ganz lenzlich und wolkenrein oder nicht mehr saftig und sommerschön sind. So wie die wehe Schwermut und Melancholie zugleich das Vorrecht der noch nicht erstarkten Jugend und des nicht mehr vollkräftigen Alters sind. Aber es war vorausbestimmt, daß der Dreißigjährige und der Sechzigjährige, zwischen denen eine Generation technischer und wissenschaftlicher Arbeit lag, wieder auseinander mußten. Wagner wollte von der Erde zum Himmel, Nietzsche vom Himmel auf die Erde. Da fanden sie sich einen Augenblick auf ihrem Wege. Wagner war müde des vielen, was er gelebt und gesehen hatte. Er kannte alle Schichten und Kreise der Gesellschaft, den ewigen Interessenkampf, die Sorge um Genuß und Leben, den Wankelmut von Glück und Erfolg. Er hatte Ehren gekostet und Schmach, höchsten Aufschwung und tiefste Demütigung, Ohnmacht und Macht, Feindschaft und Liebe. Nun war sein letzter

Hafen ein Reich, das nicht von dieſer Welt iſt. Aber er brachte die reif und müde machende Erfahrung reichen Weltlebens mit ſich. Nietzſche aber, unter Büchern und Idealen, wußte nichts von jenem Weltleben. Seine Jugend verlief in den ſtillen Kreiſen gelehrten Mittelſtands. Aber er kam herab aus jenem Reiche, das nicht von dieſer Welt iſt. Dort war er eigentlich zu Hauſe. Und nun ſah und liebte der feine, zarte, keuſche, liebe Menſch mit inniger Hingabe in Wagner den Starken, der das laute verworrene Leben beherrſcht. So fanden ſich Jüngling und Mann, jeder auf dem Wege, dem der andere entfloh. Es war Schopenhauer, der ſie zuſammenführte. Und den Manen des großen Peſſimiſten galt ihr erſtes Wort. Aber gleichwohl ging doch Wagner längſt über Schopenhauer hinaus. Und zwar nach zwei Seiten hin, in bezug auf das Endziel wie in bezug auf die Grundwurzeln ſeiner Kunſt. — Das Schopenhauerſche Menſchheitsziel iſt das Nirvana. Entwicklung und Fortſchritt ſind Trug und Schein. Es geſchieht immer dasſelbe in neuer Weiſe. Aber das Letzterreichbare iſt die Negation des teufliſchen Lebenswillens, die ſich auf Momente im Anblick der Schönheit und auf ewig in freiwilliger Überwindung des Lebens und ſeiner Begierde vollzieht. Wagner glaubt nun freilich auch, daß die Gegenwart Schaum und Schein ſei und in dieſem Sinne denkt er peſſimiſtiſch wie etwa Rouſſeau oder Fichte; aber gegen die Verwerfung des Lebens überhaupt ſträubt ſich der geſundere, tüchtigere Teil in Wagner, der ſo ganz unbuddhiſtiſche und weltfreudig praktiſche Wagner der Meiſterſinger, der Regenerator und Prometheus. — Kunſt und Religion ſollen Erneuerungsmittel der Menſchheit werden. Die Kunſt ſoll bis zum Reifen eines dritten Teſtamentes die Religion für die Gegenwart erſetzen. „Man könnte ſagen, daß da, wo die Religion künſtlich wird, der Kunſt es vorbehalten ſei, den Kern der Religion zu retten, indem ſie die mythiſchen Symbole, welche die erſtere im eigent-

lichen Sinn als wahr geglaubt wiſſen will, ihrem ſinnbildlichen Werte nach erfaßt, um durch ideale Darſtellung derſelben die in ihnen verborgene tiefe Wahrheit erkennen zu laſſen." — Wir ſind in unſern Tagen an eine ſo äußerlich geklügelte Stellung zum Mythus gewöhnt, an rationale und liberale Theologie, die aus der Chriſtologie einen Röſſelſprung macht, oder an philologiſche Interpretationen wie etwa jene, daß „Homers Gelächter der Götter die Darſtellung des Donners" ſei, daß die tiefe Innerlichkeit, mit welcher Wagner den gefühlsmäßigen Zuſammenhang von Mythologie und Kunſt erſchließt und beide als ſittliche Mächte anerkennt, nicht genug gerühmt werden kann. Und zweitens: nicht nur das Ziel, auch die Wurzel der Kunſt betrachtet Wagner anders als Schopenhauer. „Was die Muſik ausſpricht, iſt ewig, unendlich und ideal. Sie ſpricht nicht die Leidenſchaft, die Liebe, die Sehnſucht dieſes Individuums, ſondern die Leidenſchaft, die Liebe, die Sehnſucht ſelbſt aus. . . . Die Tonſprache iſt Anfang und Ende der Wortſprache, wie das Gefühl Anfang und Ende des Verſtandes, der Mythos Anfang und Ende der Geſchichte, die Lyrik Anfang und Ende der Dichtkunſt." — Das hätte Schopenhauer ſo gut wie Wagner ſchreiben können. Aber Schopenhauer will nichts wiſſen von der Vermengung der Muſik mit fremden Künſten. — Wie die reine Baukunſt nicht nach Nützlichkeitszwecken fragt, ſo bewegt ſich die Muſik nur frei und rein in Sonate, Meſſe und Symphonie, während das lächerliche Handlungs- und Wortgebilde der Spieloper ſchließlich nur von der geheimnisvollen Sprache der Töne ablenkt, die ohne Vermittlung ſtörender Sinne, unmittelbar das Walten des Weltenwillens offenbart. Daher ſieht Schopenhauer auch in Wagners „Muſikdrama", das er hinter Roſſini und Mozart ſtellt und mit Glucks Reform zuſammenwirft, nur die Vertrübung der großen, abſoluten Muſik, welche ihren Gipfel in Bach erreicht. — Es iſt

eine alte Erfahrung, daß muſikaliſche Menſchen über die Theorie ihrer Kunſt unklare Begriffe haben (ſo denkt z. B. Grillparzer ebenſo ſchief über Muſik, als er richtig hört). Aber auch das Umgekehrte kann geſchehen. Schopenhauer, der in ſeiner Betonung formaler Geſetze ganz richtig mit jener vagen Auffaſſung bricht, daß das Weſen von Muſik in Gefühlserlebniſſen liege, der das uferloſe Träumen, dem ſich ſo viele beim Anhören von Muſik hingeben, nicht für muſikaliſches Verſtändnis hält, — Schopenhauer bevorzugt dennoch gefühlsmäßig ſein tägliches Flötenſpiel, das Beſänftigende, Einfachmelodiſche, Sentimentale der Muſik. Die neue Muſik aber verſteht er nicht. Sie iſt ihm zu kultiviert und zu kompliziert! — Nun ja, es iſt gewiß richtig, daß ein Gänſeblümchen, wo es dir an Ort und Stelle aus dem Anger entgegenleuchtet, inniger entzücken kann, als ein Treibhaus voller Orchideen, aber darum wird keinem Gartenkünſtler einfallen, Treibhäuſer für Gänſeblümchen zu errichten. — Es iſt nicht allzu paradox, wenn man ſagt, daß das Weſen des Muſikgenuſſes für den muſikaliſch Gebildeten relativ am verwandteſten derjenigen Seelentätigkeit iſt, die ſcheinbar am weiteſten von allem ſubjektiven Gefühl abliegt, nämlich dem Weſen mathematiſchen Denkens, und daß die Freude im Verfolgen der Quer- und Winkelzüge muſikaliſcher Fineſſen nicht ganz unähnlich iſt der Luſt, die uns im Löſen einer komplizierten algebraiſchen Gleichung ergreifen kann. Wenn nun aber Wagner die „reine Erfindung“ zerſtört und ſcheinbar die Muſik in ihrer ſelbſtändigen Machtſphäre vernichtet, um ſie als Grundſtock aller Kunſt aufleben zu laſſen, ſo verfuhr er nicht willkürlich, ſondern er ſchloß die Entwicklung der deutſchen Muſikgeſchichte ab. Denn ich möchte behaupten, daß mit dem deutſch proteſtantiſchen Prinzipe, mit Luther, mit dem evangeliſchen Kirchenliede ſchon der Untergang der „ariſtokratiſchen“ Muſik beſiegelt iſt. Die Reformation tilgt die Trennung von Altar und Gemeinde. Im gotiſchen Bau fällt der

Lettner, in Kirchenpolitik und Leben die Schranke zwischen Priester und Volk. Man kommt vom vierzigstimmigen Satz zum einstimmigen, von der Polyphonie zur Monodie. Man verzichtet auf komplizierten Kontrapunkt, mit dem man Worttexte verbrämt und schmückt. Man singt einstimmig als ein Volk von Gottesbürgern, aber ordnet der erreichten Einheit immer reichere Modulationen, immer kompliziertere Begleitungstechnik und feineres Beiwerk unter. Dann aber zieht man alle Künste in die eine dichterische Idee hinein. Weder Farbe noch Wort, Form oder Ton, Schauspiel oder Tanz haben eine isolierte, selbständige Existenz. So wichtig es auch für die Ästhetik bleibt, die Grenzen und Machtbefugnisse der Künste gegeneinander zu normieren, so sind sie doch alle nur Ausdrucksmittel für das gleiche seelische Erleben, dem ein Gesamtkunstwerk sie unterstellen kann, so gut wie in unserm Organismus die Funktionen der den verschiedenen Künsten entsprechenden Sinne sich zugleich mit ihrer fortschreitenden Differenzierung so verweben, daß sie allesamt aufeinander bezogen scheinen. Diese Versöhnung der ästhetischen Sphären vollzieht sich aber nicht nur im weitesten Rahmen des musikalischen Dramas. Auch die kleine Oper und das Lied fordern noch eine Reformation. Vielleicht ist in der Oper Sigfrid Wagners der Keim einer neuen Operette, in Versuchen wandernder Rhapsoden der Anfang eines neuen Volksliedes zu sehen. . . . Jene Versöhnung von Dionys und Apoll, welche Nietzsche bei Wagner hervorhob, hat nun aber auch sehr törichte, musikalische Theorien gezeitigt. Man behauptet, daß mit diesem Gegensatz für immer zwei Stile gekennzeichnet seien, deren einer mehr die musikalische Form, Symmetrie, Taktierung betone, deren anderer gegenüber den strengen Gesetzen der Stimmverflechtung und Periodik die musikalische Beweglichkeit, Rhythmik, Wohllaut und Harmonie zu kultivieren versuche. Indessen ist diese Unterscheidung etwa ebenso nichtssagend wie die Bezeichnung eines Tonstückes als

Dur oder Moll. Es liegt schon darin große Willkür, daß mit den Worten Dionysisch und Apollinisch bald ein Form- bald ein Gehaltsgegensatz bezeichnet wird. Wenn man sagt, daß Mozart Apolliniker und Beethoven Dionysiker sei, so meint man den seelischen Inhalt ihrer Musik. Ein ander Mal aber sollen diese Schlagworte ein Formprinzip bezeichnen und ein drittes Mal gar auf Interpretierung, Darstellungsform, Modifikationen des Tempos und der Phrasierung abzielen. So hat ein Musiktheoretiker jüngst sogar — Orchesterdirigenten in „apollinische und dionysische Kapellmeister" eingeteilt. . . .

„Wenn sie reif sind, fallen sie ab", so lautet ein schwermütiges Wort Hebbels von der Freundschaft. — Wir erleben alle, wie die Jugend, die sich begeistert und lernbegierig uns zuwendet, sobald wir gaben, was wir hatten, die Waffen, die sie von uns empfing, gegen uns kehrt. — Was aber konnte geschehen, daß Nietzsche das Heiligste und Liebste, was er besaß, verlassen, daß er den Mann, in dem er anfangs den Gipfel der deutschen Bildung, die Zukunft unserer Kultur gesehen hat, anklagen, herabsetzen, ja verhöhnen konnte? — Zwei Antworten auf diese Frage möcht ich sogleich ausschließen. Zunächst die Folgende. — Es ist noch Glaubensartikel der Philosophiegeschichten, daß Nietzsche ein launischer, schnell begeisterter, schnell vergessender Denker gewesen sei, der alle Jahre hinter einem anderm Ideale herlief, „wie launische Fürstentöchter jedes Jahr mit einem neuen Geliebten durchgehen". So hören wir bei Falckenberg, Windelband, Überweg. Es ist im Augenblick noch modern, Nietzsche zu „überwinden". Allmählich scheinen sich sämtliche Professoren der Philosophie, die auf der Höhe des Momentes stehen und während der großen Sommerferien für den Verleger „etwas Aktuelles" schreiben möchten, mit einer mehr oder minder voluminösen „Überwindung" einfinden zu wollen. Das ist ein

Buch, in dem man „Stellung nimmt“, ſeinen Mitmenſchen Zenſuren erteilt, unwiderleglich dartut und vor allem den Leuten gründlich zeigt, daß man die Schriften Nietzſches tatſächlich geleſen hat. Dabei aber fand ſich, daß man die meiſten der betreffenden Punkte ſchon vor Jahren in der Zeitſchrift für Philoſophie ſowohl als auch in einem beſonderen, empfehlenswerten Lehrbuche viel gründlicher erledigt hatte. Andere dagegen waren ſchon vor zehn Jahrhunderten von gewiſſen „Vorgängern“ ebenſo unrichtig behauptet worden. Vor allem aber muß einmal wieder von berufener Stelle aus, ein ernſtes und gediegenes Manneswort geredet werden, welches vor „einſeitiger Überſchätzung“ warnt und „die akademiſche Jugend auf eine große ſittliche Gefahr aufmerkſam macht“. Dieſem elenden Treiben gegenüber kann nicht ſcharf genug betont werden, daß Nietzſche ein durch und durch ſyſtematiſcher Denker iſt, ein Denker, der es ſich niemals leicht gemacht hat, der im Verfolgen eines Gedankens unendlich zäh und ſo logiſch fanatiſch iſt, wie etwa Hobbes, der von Launen und Wünſchen mindeſtens ſo unabhängig bleibt wie Spinoza oder Kant und in deſſen geiſtiger Entwicklung endlich ein ſyſtematiſcher, kontinuierlicher Zuſammenhang unſchwer zu erkennen iſt. — Und nun die zweite verkehrte Antwort auf die Frage nach den Motiven für Nietzſches Kampf gegen Wagner. Man hat allen Ernſtes zu faſeln gewagt, daß perſönliche Eitelkeit, Empfindlichkeit, Verſtimmtheit Nietzſche beeinflußt habe, etwa weil Wagner ſeine Kompoſitionen von oben herab beſprochen oder ihn zu ſehr als „Anhänger“ behandelt habe; verächtliche Klatſchereien, die an Weſen und Niveau dieſer Männer ohnmächtig zerſchellen. Vielleicht gab es niemals ein Menſchenleben, deſſen Verſuchungen, Abenteuer, Leidenſchaften und Gefahren ſich ſo ausſchließlich ins Intellektuelle überſetzt und in Erlebniſſen ſublimer Geiſtigkeit erſchöpft haben, wie es bei Nietzſche der Fall war. All ſein Denken wurde in der Tat von

ſehr ſubjektiver Leidenſchaft und wild bewegten Gefühlen getragen, aber es verlief von früh an unheimlich unperſönlich. Goethes Rat, die Sache der Menſchheit als die eigene zu betrachten, ward an ihm unveräußerliche Natur. Nun aber ſind wir ſtets gegen ſolche Geiſter am unerbittlichſten, gegen ſolche Standpunkte zu objektiver Analyſe unfähig, die uns vor Augen ſtellen, was wir ſelber geglaubt und ſoeben vermeintlich überwunden haben. Wir überſchütten jeden Glauben mit glühendem Hohne und uns ſelber ſchmerzendem Spott, von dem noch etwas in der Seele gefahrvoll lebendig blieb. Etwas, das nicht herausgeriſſen werden kann, wie Liebe, die man einſt geliebt und Treue gegen das, was man einſt mit Treue umfaßte. Hier gibt es nur Liebe oder Haß, Unterwerfung oder ſchroffe Vereiſung. Und wer hier nicht maßlos haſſen muß, hat zuvor auch nicht maßlos geliebt. — Es iſt Nietzſches Jugend, die er mit Wagner und Schopenhauer zu Boden tritt! Mit ſeinen Freunden Rohde, Overbeck, Gersdorff und Deußen hatte er ſich in Vorausſetzungen und ſchweigenden Übereinkünften verankert, die für ſein ganzes Leben richtunggebend werden ſollten, die ihn mit ſo viel tauſend feinen Saugwurzeln und zarteſten Fäden in früheſte Einſichten und Vorſätze verſpannen, daß von hier aus eine normale gleichmäßige Entwicklung und friedliches Auseinanderleben nicht mehr möglich war. Um ſo weniger möglich als Nietzſche zu äußerſter Beharrlichkeit und Treue disponiert. Hier gab es alſo nur einen ſchmerzhaften Riß, um von der Nabelſchnur der Jugend loszukommen, um zu verſuchen, ob er, der verehrende, bewundernde, gläubige, bluternſt fromme Menſch künftig allein, auf einſamen Füßen höher ſteigen könne. Denn an ihn erging wie an den Frankenkönig der Ruf: „Willſt du ſiegen, dann beuge dein Haupt, ſtolzer Sigambrer. Vernichte, was du angebetet, bete an, was du vernichtet haſt.“ Nietzſche aber vernichtet und ſchlachtet den Dichter ab. Er haßt, verabſcheut, zergrübelt, veranalyſiert

das Stück Dichter und Künstler in seiner Seele. Der Philosoph in ihm nutzt das Artistische als Vivisektionsobjekt. Und wahrlich niemals war eine psychologische Anatomie mit schönerem Leichenmateriale ausgestattet. Er wollte Gelehrter sein; klarer, kalter, nüchterner, unerbittlich eisiger Gelehrter. Eine ungeheure Ehrlichkeit, eine noch nicht dagewesene Skepsis, höchste intellektuelle Sauberkeit und fast pedantische Ordnungsliebe machen ihn mißtrauisch gegen jede Art Kakozelie und Pathos. Alles Rhetorische, Pastorale und Dithyrambische, die Exaggeration, der übersteigerte Akzent, der große Faltenwurf, der Brustton der Überzeugung, die lapidare Attitude — das wurde ihm zu einem neuen Problem. Er entdeckt das Problem der Emphatik. Er entdeckt, daß genau das selbe Wort, was bei ihm keusch und unschuldig war, an geschickteren Leuten Maske und Mittel sein mußte, daß genau der gleiche Schrei, an dem er selbst fast starb, von klügeren Männern nicht ohne Selbstgenuß ausgestoßen wird, und daß man wirklich nicht unterscheiden kann, ob die rote Farbe des Geschriebenen von Herzblut oder Tinte herrührt. Und er entdeckt zugleich, daß das stumme Zucken der Lippe mehr offenbart als die gewaltigen Gesten des Brustschlagens und Haarausraufens, an die sein naiver Verehrungsdrang so gerne geglaubt hatte. Und ein bewundernd trauriges Kind wird zum unersättlichen, gellend lachenden Skeptiker. Jetzt erscheint ihm nichts komisch-fataler als Heldenväter wie Carlyle, die ihre schlechte Galle in welthistorischen Urteilen auspoltern, oder ihre Begeisterung für Großes wie eine Keule um sich zu schwingen. Als Kirchenskeptiker gleich Rénan, die auf dem reaktionären Zauberhorn die kühnen Revolutionslieder blasen und sich so gerne zu Beschützern dort aufwerfen, wo heimliche Schwäche unsichtbar sich beschützt fühlt. Und er entdeckt auch in Wagner den Gestikulator und Lamenteur. Den „Heautontimorumenos", der an sich leidet, aber zugleich das Leiden zum Schauspiel vor sich

ſelber macht. An dem nichts wahr iſt, als die Tatſache, daß er zerbricht, nicht aber die Art, wie er ſich an ſeinem Zerbrechen eine Folie gibt. Er erkennt die machtſüchtige Eitelkeit des Büßers, der ſich zuletzt Größe dadurch ſichert, daß er ſich auf dem Markte anklagt, keine Größe zu haben. Er erkennt den „öffentlichen Menſchen", der ſich ſterbend in Szene ſetzen, veräußerlichen, wegwerfen, darbieten, publizieren muß, ſtatt ſich verdichtend, innerlich umzuſchichten. Er ſieht, wie die Selbſtanklage eine Verwahrung gegen Selbſtdisziplin beſitzt. Er ſieht, wie der Leidende den Schmerz von ſich abwälzt, indem er Tränen vor dem Spiegel weint. Er empfiehlt die Härte, die die Seele des Kämpfers vor dem Klagelied über ſich ſelber wahrt! Und die Pſychologie jenes Wahrſten und Verlogenſten zeichnet er mit unausſchöpflicher Feinheit im „alten Zauberer" des Zarathuſtra. Immer etwas zu laut, immer etwas zu ſuperlativiſch, ein wenig unkeuſch, ein Stück Plebejer. Damit will er das Menſchentum Wagners treffen. Aber er tut es ohne Liebe, ſchwarzſüchtig, auf Grund vorgefaßter Wertung. Und ohne pſychologiſche Vollſtändigkeit. . . .

Aber man glaube nicht, daß die Ablöſung für Nietzſche ohne Leiden, ohne ſchmerzliche Kämpfe vor ſich ging. Als er an Wagner das erſte Buch ſeines neuen Geiſtes, als er „Menſchliches — Allzumenſchliches" an Wagner ſchickte, da kreuzte es ſich auf der Poſt mit dem letzten Geſchenke an Nietzſche, mit dem Parzival. Jeder hatte in ſein Geſchenkexemplar ein paar vermittelnde ſelbſtkarikierende Worte geſchrieben, jeder wußte: Es iſt ein Neuanfang oder Ende. Es war wie das Kreuzen zweier Degen. — Mit unendlicher Erwartung war Nietzſche nach Bayreuth gekommen. Die deutſche Kaaba will er ſehen. Und er ſieht die eleganten Damen und Laffen. Publikum wie überall. Das läuft hinter jedem neuen Manne her. Das muſtert die Toiletten der

Schauspieler durchs Opernglas. Es heftet seine lästige Neugier an alles Persönlichste. Heute hockt es fünf Stunden lang auf einem Fauteuil, um sich mit Musik, Kolophonium, Farben und Rosenzauber faszinieren zu lassen. Morgen wird Häckel gefeiert, übermorgen Frau Blavatsky. Er flieht. Flieht tief in die böhmischen Wälder und vergräbt sich in ein Waldstädtchen. Aber er will Wagner nicht unrecht tun. Er will noch ein Mal die Wirkung des Werkes erproben. Noch einmal kehrt er zurück, aber leiblich und seelisch zerdroschen, verläßt er Bayreuth. Und von nun an sinkt Richard Wagner und steigt Peter Gast, sinkt die Hoffnung auf das Gesamtkunstwerk und steigt die Vorliebe für das Melos der Italiener. Was war ihm geschehen? War Nietzsche vielleicht schon erkrankt? War es das tieferschöpfte Nervensystem des Neurasthenikers, das die furchtbaren Zerrungen und Nervensensationen dieser Musik nicht mehr ertrug? — Man hat mit seiner Erkrankung so viel Mißbrauch getrieben, wir haben so viel Törichtes über sie lesen müssen, daß wir wohl daran tun, diese Krankheitsfrage für unsere psychologische Betrachtung auszuschalten. Wir wissen nicht, wie Gehirnkrankheiten Form oder Gehalt geistiger Leistung beeinflussen. Sie mögen das eine Mal herabdrücken und ein anderes Mal steigern. Die psychologische Schulung unserer Psychiater, die Begriffe medizinischer Psychologie sind so grob, so schematisch, daß es naiv wäre, in Fragen zartester seelischer Erfahrung auf diese beschreibenden Nomenklaturen auch nur Bezug nehmen zu wollen. Es gibt keine geniale und nicht einmal außergewöhnliche Begabung, an welcher nicht der gesunde Menschenverstand mit Bürgerplattheiten Lombrosos oder Nordaus billig sein Mütchen kühlen könnte. Man hat über Wagner, hat über Beethoven fachmännische Schriften veröffentlicht, in denen man eine Geisteskrankheit diagnostizierte. Goethe wurde als Erotomane, Kleist als Hysteriker, Shakespeare als Autosexualer hingestellt. Moderne Psychiater (Puschmann, Bleuler, Sadger,

Pelmann) haben in dieſer Richtung manches Törichte geſagt oder geſchrieben. Ich habe in einer pſychiatriſchen Klinik die edelſten Werke von Baſtien, Rodin, Rops als Demonſtrationsbeiſpiele für moderne „Entartung“ herumreichen ſehen, ſo wie man wohl alte Leute in Kunſtausſtellungen hört: „Aber nein! ein blauer Wald! eine gelbe Wieſe! verrückt! verrückt!“ Schließlich kommt der Mediziner zu der Überzeugung, daß ſeit Homer alles Genie pathologiſch und nur der Mandarine vom Tſchin vor ſolcher Krankheit ſicher iſt. Wenn ich indeſſen wirklich aus Nietzſches letzter Schaffensperiode ein Symptom als krankhaft anſprechen müßte, dann wäre es am eheſten ſein zur Manie gewordener Geſundheitsfanatismus, ſein Argwohn hinter allem Geiſtigen, Dekadencezeichen zu wittern und ſein Wille alles unter der Lupe der „Biologie“ zu betrachten. Indeſſen wäre der logiſche Gehalt einer Philoſophie, die man nur nach objektiven Geſichtspunkten beurteilen kann, ſchließlich ſelbſt dann nicht widerlegt, wenn man etwa nachweiſen könnte, daß ihr Schöpfer zur Zeit ihrer Abfaſſung geiſtig abnorm war. Und iſt endlich das, was Nietzſches fanatiſche Ausſchließlichkeit wider Wagner kehrt, nicht etwa wirklich der wunde Punkt einer Kultur, für die ihm Wagner nun einmal vorbildlich wurde? — Er ergreift an ihm ein beſtimmtes Problem, das Problem des Schauſpielers, des Theaters! Und ſo weit in Wagner Schauſpieler und Theater ſtecken, iſt er tatſächlich eine Gefahr für echte und ſchlichte Kunſt. . . . Als vor zwei Tagen ſpätabends die Leiche König Alberts von Loſchwitz die Elbe hinuntergeführt wurde, befand ich mich im Walde, unfern dem Elbufer. Beide Ufer waren dicht von Menſchen beſetzt, welche das ſchwarz ausgeſchlagene, von Fackeln beleuchtete Schiff ſehen wollten. Die Sterne brannten über dem Walde. Es läuteten alle Glocken der Stadt. Die ſchwarzen Tannen hüteten den Schlaf. Ich ging tief in den Forſt hinein und während ich das dunkle Schiff im Geiſte den Strom herabgleiten

ſah, ſagte ich leiſe jene Verſe, die Heine auf die Überführung des toten Shelley dichtete. Ich hätte dieſen Eindruck nicht empfangen, wenn ich unter Menſchen am Ufer geblieben wäre. Das Sehen iſt Feind des Schauens. Das ſoll Ihnen ein Hinweis ſein auf die Unnatur und Roheit deſſen, was wir „Theater“ nennen. Die Kultur der Kuliſſe, Requiſit und Koſtümtreue, das ſind Hemmniſſe einer neuen Kunſt. Und es iſt wahr, daß Wagner beitrug zu der entſetzlichen Barbarei, die in den Sinnen den Sinn erſtickt und im Beſtreben, alles greifbar-ſinnfällig zu machen, die ſelbſtaufbauende Phantaſie der Hörer ertötet. Der Kampf gegen das Theater als des Feindes äſthetiſcher Kultur, iſt zum Kampf gegen Wagner, wenigſtens gegen eine falſche Inſzenierung Wagners geworden.*) In Leipzig ſehen Sie die wunderſame Darſtellung Beethovens von Max Klinger. Beethoven ſitzt in einem mit Allegoremen verzierten, mit prachtvollen Steinen ausgelegten Thronſeſſel. Ich hatte das Gefühl, daß dieſe prachtvolle Sella für Beethoven nicht paſſe. Aber ſie paßte für Wagner! Der nackte übermenſchliche Titan und ein allzu prunkender Stuhl, auf den er geſetzt iſt, das eben iſt das widerſpruchsvolle Weſen: Wagner in Bayreuth. Ein Stück barocker Magie! Und alles, was Wagner im „Judentum in der Muſik“ an Meyerbeer tadelt, der Vorwurf des Requiſiten- und Kolophoniumzaubers kehrt ſich wider ihn ſelbſt.

Hier aber liegt nun ein ſehr eigentümlicher pſychologiſcher Irrtum verborgen. Man hat jenen Zug überſteigerter

*) Ich gedenke hier dankbar eines ſchönen Buches von Adolphe Appia „Muſik und Inſzenierung“ und mancher Geſpräche mit dem Verfaſſer auf Wanderungen im Iſartal. Hier ſind Anfänge einer neuen Inſzenierungskunſt, die an Stelle grober Sinnenfälligkeit eine freie Imagination der Hörer ſetzt. Vergl. auch meinen Aufſatz „Alte und neue Schauſpielkunſt“. Gegenw. 1899.

Akzente, jene Hinneigung zur expreſſiven Pathetik eben dem Judentum und Aſiatismus zugeſchoben, das in Wagner ſelber verkörpert ſei. Die moderne Kultur, als deren Typus Wagner von Nietzſche hingeſtellt wird, ſoll Nachwirkung der chriſtlichen Epoche ſein, die ihrerſeits der „Triumph des Juden über Europa“ war. Es ſteckt in dieſer raſſenpſychologiſchen Konſtruktion nur eine frappante Wahrheit. Man analyſiere jene Seelen, welche die Kulturfrage heute ſo gern ins Raſſenbiologiſche oder Nationale hinüber ſpielen und dem eben jetzt graſſierenden Dilettantenſport huldigen, aus aller Menſchengröße einen ariſch-germaniſchen Einſchlag herauszuholen, dann wird man entdecken, daß eben die als ſpezifiſch „jüdiſch“ und „antigermaniſch“ gekennzeichneten Züge nirgends reiner zu finden ſind als an jenen Typen, die ſie zu verwerfen glauben. Paul de Lagarde, Heinrich v. Treitſchke, Eugen Dühring, Adolf Stöcker, Houſton Chamberlain ſind im Sinne ihrer vermeintlichen „Raſſenpſychologie“ die typiſch jüdiſchen Seelen unſerer Zeit. — Indeſſen ſcheitern alle dieſe vagen Raſſeſpekulationen an einem pſychologiſchen Grundgeſetz, das ich hier kurz „Geſetz der Stauungsrezenz“ nennen will. Ich meine damit dieſes: Die typiſchen Eigenſchaften einer biologiſchen Gruppe, einer „Raſſe“ oder „Art“ werden im hiſtoriſchen Leben keineswegs von dieſer Gruppe oder Art ſelber vertreten. Sondern von einer biologiſch fremden Art, auf welche jene ſpezifiſchen Raſſeneigenheiten als Stauung wirken und daher „Eindruck machen“ und bewußte Aufmerkſamkeit an ſich reißen können. Ich vergleiche das mit der Tatſache, daß Bakterien, die lange in einem Organismus weilten, ſchließlich dieſen Organismus gegen ſich immun machen und nur dann wieder „rezent werden“, wenn ſie auf einen der erſten Art fremden Organismus gelangen. Dieſes Geſetz macht uns begreiflich, warum die Nationalhelden und Stammesgötter eines Volkes ähnlich wie die Moden faſt immer

eingewandert und von einem fremden Typus herübergenommen ſind. . . .

Nun wird aber auch nach einer andern Seite hin der relativ berechtigte Kampf Nietzſches gegen Wagner häufig gemißbraucht! Nietzſche ſtempelt Wagner zum typiſchen „Dekadenten"! Er iſt tief von dem Problem der Dekadence ergriffen. Er behandelt dieſes Problem immer wieder. Aber er faßt es von einer falſchen Seite. Und er denkt es ſich vor allem zu einfach und primitiv. Er kennt nur eine Form von Untergang und Entartung. Nämlich die Tatſache der „Diſſolution", d. h. der Unfähigkeit, ſich in ein Ganzes einzufügen. Und in der Tat iſt das Zerſtückelte und Unſyſtematiſche unſerer Tage vielleicht eine Krankheit. Der Telegraphen- und Häckſelſtil in der modernen Literatur, die Vorherrſchaft des Aphorismus in der Philoſophie, die Verſelbſtändigung des Buchſchmuckes gegenüber dem Buch, der Lettern gegenüber dem Satz, des Satzes gegenüber der Seite, die Unfähigkeit eines jeden ſich ein- und unterzuordnen, kurz der Subjektivismus und vermeintliche Individualismus, — ſie ſind die Symptome einer beſtimmten Art von Niedergang. Aber daneben gibt es eine ganz andere, viel gefährlichere Dekadence, welche Nietzſche nicht ſieht. Es iſt die „Dekadence der Einheit", wie ſie z. B. im mittelalterlichen Leben als Alleinherrſchaft der kirchlichen Idee beſteht. Und dieſe Einheitsverknöcherung iſt die häufigere Form von Entartung, ja die eigentliche Endartung.*)

*) Auch ſonſt haben Pſychologen den Begriff des Pſychopathologiſchen in den Tatſachen der „Diſſoziation" verankern wollen. In dieſer Art konſtruiert auch Lipps das ‚Normale' und charakteriſiert dann das ‚Pathologiſche' negativ. Eine lehrreiche Anwendung dieſer Lippsſchen Dekadencelehre auf den Begriff der „Verſtimmung" gab jüngſt R. Gaupp (Zentralbl. f. Nervenheilkunde XXVII. 174). Danach ſoll jeder pſychotiſche oder pathologiſche Geſamtzuſtand ein Zerfall apper-

Nietzſche verkannte, daß genau die gleichen Phänomene für das höchſte Leben wie für ſeinen Zerfall zeugen können. Wenn eine Drüſe obliteriert, dann beobachtet man eine Steigerung ihrer Sekretionstätigkeit, einen Paroxismus, wie er zugleich nur auf dem Höhepunkt ihres geſunden Lebens befunden wird. Eine abſterbende Amöbe ſteigert ihre Flimmerbewegung ins Ungeheure, ſo wie die Kerze vor dem Erlöſchen am lebhafteſten brennt. Was ſomit das Laute, Bunte, Grelle und Barocke unſerer Kultur betrifft, ſo kann es das eine Mal „Primitivität“ und ein ander Mal „Späte“, ein Mal Jugend und Kraft und ein ander Mal Müdigkeit ſein. — Hier aber möchte ich wiederum auf eine ſehr weittragende pſychologiſche Tatſache aufmerkſam machen: Man hat experimentell unterſucht, welcher Art ſinnlicher Reize auf ein geſchwächtes Nervenſyſtem am wirkungsfähigſten ſind. Man hat dabei folgende wertvolle Tatſache gefunden. Es zeigt ſich, daß ein Ohr oder Auge, welches die feinſten Wahrnehmungen macht, gleichzeitig für die grellſten am empfänglichſten wird. Wir finden aber auch in den Künſten die Neigung zu grober Aufregung und unendlicher Subtiliſierung gleichzeitig wirkſam. Ein verfeinertes Nervenleben, welches der allerzarteſten und intimſten Kunſt zur äſthetiſchen Wirkung bedarf, kann andererſeits nur durch die kraſſeſten Eindrücke in Mitſchwingung verſetzt werden. So dürften die grobe Deutlichkeit Manets und die verdämmernde Bläſſe bei Puvis de Chavanne, der bäueriſche Tritt Courbets und der ſchwebende

zeptiver Syntheſen ſein. — Wie aber kann wohl ein praktiſcher Pſychiater verkennen, daß das, was für das „normale“ Individuum diſſoziativ wäre, es beim Kranken de facto nicht iſt, daß vielmehr bei einer großen Gruppe ſeeliſcher Erkrankungen ſozuſagen ein ſeeliſches Petrefakt vorliegt, bei welchem gar nichts „zerfallen“ iſt? Es gibt eben zwei verſchiedene Entartungsformen, entſprechend meinen oben dargelegten beiden „Urtendenzen“.

Sylphenreigen in der Schule von Burne Jones, die Myſtik Maeterlinks wie der Realismus Ibſens nur die Pole des ſelben Kunſtwillens ſein, welcher die gegebene Welt bald in ein übergrelles Licht, bald wieder in traumhaft ſehnſüchtige Ferne rückt, damit ſie auf hochgezüchtete Nerven wirken möge. Es iſt das ein verwandter Tatbeſtand wie jener, daß rückſichtsloſe Skeptik und uferloſe Myſtik Ausdruck des ſelben ſeeliſchen Zuſtandes ſind. Oder wie jener andere, daß Ausſchweifung und Askeſe ſich in ſehr primitiver und ſehr ſpäter Kultur ſtets nebeneinander finden. So iſt es insbeſondere im kaiſerlichen Rom! Und zwar möcht ich, im Gegenſatz zur üblichen Auffaſſung, jene Miſchung von asketiſchem Urchriſtentum und wüſtem Luxus eher als jugendliche Primitivität, denn als „Überfeinerung" anſprechen. Ein Dichter wie Petron iſt mir nie als Autor „überfeinerter ſeeliſcher Hochkultur", ſondern eher als der ungezügelte Barbar erſchienen, der mit primitiven Kräften in alte materiale Kultur hineingeboren, zu pſychiſch-ſpäten Zielen will. . . .

Abſchluß.

Alle dieſe Tatſachen ordnen ſich einem allumfaſſenden Geſetze unter, mit dem wir ſchließlich da wieder anlangen, von wo die Unterſuchungen dieſes ſechſten Abſchnittes ausgingen. Ich ſprach von zwei „Urtendenzen", die an allem phyſiſchen wie ſeeliſchen Leben bauen. Ich nannte die eine die Tendenz der Mitahmung oder Hingabe, die andere: Tendenz der Gegenahmung oder Verengung. Ich bezeichnete ſie in biologiſcher Hinſicht als Differenzierung und Integrierung. Und in ökonomiſcher Sprache pflegen wir ihnen wiederum andere Namen zu geben: Sozialismus und Individualismus. Ich wies wiederholt darauf hin, daß auch im wirtſchaftlichen Leben eine Differenzierung oder

Individualisation des Menschen gerade nur in dem Maße erfolgen kann, als er immer weitere Gebiete der Lebensführung radikalem Nivellement und Kommunismus überläßt. Dieses Gesetz aber vollendet sich im Gebiete der Kunst in einer Entwicklung, für welche uns ein merkwürdiger physiologischer Tatbestand hier als Schlußsymbol dienen soll: Man hat neuerdings darauf aufmerksam gemacht, daß in der Entwicklung des Auges eine immer zunehmende Anlage zur Kurzsichtigkeit zu beobachten sei. Die Augenärzte konnten nachweisen, daß die größten Maler der letzten Generationen ein nicht mehr normales kurzsichtiges Auge gehabt haben. So liegt Kurzsichtigkeit vor bei Böcklin, Manet und Whistler; eine entschiedene Sehstörung bei Seurat und Turner. Aber gerade dieser Abnormität verdanken wir einen ungeheuren Fortschritt menschlichen Sehens. Indem nämlich das Auge für die weitere Entfernung weniger empfänglich wird, gewinnt es leichter eine geschlossene Totalität und ein Ganzes von großen lapidaren Konturen, als das der Fall wäre, wenn es sich an die Einzelheiten seines Gesichtsfeldes verlieren müßte. Andererseits aber ist dieses kürzersichtige Auge doch auch wieder für das Allernächste, Intimste und Kleinste am sorgfältigsten und scharfsichtigsten. Dieses aber sind die beiden Seiten, nach welchen, körperlich wie geistig, die Aufmerksamkeit des modernen Menschen gleichzeitig fortschreiten wird. Treu, scharf, genau, sorgsam und hingebend für das Allernächste. Großzügig, kosmisch, monumental in bezug auf das geschaute Ganze. So lernen wir gleichzeitig auch makro- und mikroskopisch denken! Wir wachsen in gleichem Maße an Intimität und an Größe, an Zartheit wie an Freiheit, an Feinheit und an Umfang. Und das ist, anders ausgedrückt, ein gleichmäßiger Zuwachs unserer Seele an Sozialität und Individualisierung. An Hingabe für das Ganze, wie an spezieller Ausbildung alles Intimen und Einzelnen.

Und ich meine, wir finden solchen Doppelzuwachs der Seele, wenn wir nicht an ihren unrichtigen oder unvollkommenen Theoremen hängen bleiben und wenn wir uns nicht von ihren Einseitigkeiten und Menschlichkeiten blenden lassen, — trotz ihrer abweichenden Meinungen und trotz ihres gegenseitigen Kampfes, nirgendwo in der modernen Welt reicher, als in Werken Wagners und Nietzsches.

Siebentes Kapitel.

Nietzſche, der Skeptiker.

„Ich kämpfte ohne Hoffnung, daß ich ſiege.
Ich wußte, nie komm ich geſund nach Haus.“ —
Heinrich Heine.

Fern an braſilianiſcher Küſte, in San Salvador ſteht ein wunderſamer Baum. Eine Toluifer. Nach ihrem erſten Entdecker, dem Herrn Bankier Pereira, Toluifera Pereira genannt. Sie liefert den edelſten ſüdamerikaniſchen Exportartikel, welcher für jene Gegenden ſo wertvoll iſt, daß ein weiter Landſtrich nach ihm den Namen erhielt: Coſta del Balſamo. Man behandelt dieſe vortrefflichen Bäume nach dem folgenden Rezept. — In der Jugend klopft und hämmert man die Rinde an, dieſen natürlichen Schutzpanzer, bis ſie endlich weich und locker wurde! Iſt ſie aber gelockert und weich, dann wird ſie herunter gebrannt, ſo daß nun das Fleiſch des Baumes, das rohe Holz, bloß und nackend da liegt. Jetzt aber müßte der Baum verbluten, wenn er nicht eine ſehr nützliche und ſchätzenswerte Schutzregulation ſich erworben und ausgebildet hätte. Er hat nämlich die Fähigkeit, einen zähen klebrigen Stoff aus ſeinen Poren auszuſchwitzen. Der ſtrömt alsbald aus allen Wunden, umzieht das nackte Mark und bildet einen neuen ſchützenden Panzer. Ohne dieſen Akt der Selbſtbewahrung wäre der bloßgelegte Stamm verloren.

Aber er verteidigt ſich, indem er dieſen Balſamſtoff von ſich gibt. Und dieſer Balſamſtoff, dieſes Leidens- und Krankheitsprodukt der zerquälten Pflanze, iſt ſehr köſtlich. Er duftet ſüß. Man kann ihn auf dem Weltmarkt teuer verkaufen. Sobald daher der neue Panzer vollendet iſt, kommt der findige, geſchäftskundige Menſch und ſchabt mit ſcharfem Meſſer das Harz wieder herunter. Denn es iſt, wie geſagt, ein ſchätzenswerter Exportartikel und wird zu Haarölen, Seifen oder Pomaden, auch wohl in der Medizin bei gewiſſen Hautkrankheiten, erfolgreich und zu allgemeinem Nutzen verwendet. Man nennt es im Handel den Perubalſam. — Übrigens iſt keineswegs geſagt, daß der Baum, welcher dieſen Artikel liefert, die Toluifera Pereira, an der Prozedur des Abſchabens immer zugrunde geht. Die meiſten dieſer Bäume ſind ſtaunenswert zähe. Sie ſind in der Tat fähig, noch ein zweites, ja auch ein drittes und, wenn ſie von Natur ganz beſonders begnadet ſind, oft bis an zehn Male ſich mit ihrem duftenden Schutzpanzer zu umkleiſtern, der dann immer wieder abgeſchält, verarbeitet und verhandelt werden kann. Diejenigen Bäume, die das am längſten aushalten, gelten als die Genies ihrer Art und genießen beim Publikum jener Gegenden viel Intereſſe und Verehrung. Im Durchſchnitt aber geht eine Toluifer im Laufe von fünf bis zehn Jahren zugrunde, je nach dem Grade von Energie, mit dem ſie die künſtliche Panzerbildung vornehmen und dabei ihre Lebenskraft verausgaben kann, — eine Prozedur, die für die Erhaltung der Pflanze ſchließlich unnütz, aber für die Induſtrie vorteilhaft iſt, indem man durch fortwährendes Neuabkratzen den Baum ſo lange reizen und zu neuen Ergüſſen zwingen kann, bis ſich ſeine Bluterfähigkeit endlich erſchöpfte. Kurz, es iſt ein honetter, ehrenwerter Baum, dieſe Toluifer, welche ihre Wunden unter Düften birgt und auf Verletzungen mit koſtbaren Parfüms antwortet.

Wir haben von einem Genie zu sprechen, das in seinen drei Verblutungsperioden jene köstliche Sorte Balsam geliefert hat, die im Augenblick als Medizin sowohl wie als Kosmetik noch „bedeutend gefragt" und daher von einer Unzahl Literaturhändler verhöckert, auch bereits von wirklichen Professoren zu Familienseifen verarbeitet und auf den „Weltmarkt" geworfen wird. . . .

1. Die Moral der Schönheit.

Wir wollen in Nietzsches Entwicklung — trotz des Widerspruches von Frau Förster-Nietzsche — eine Abfolge dreier eng zusammenhängender Perioden unterscheiden (ästhetische, intellektuale und religiöse Periode), deren letzte auf einem neuen, höheren Niveau die Grunderkenntnisse der ersten noch einmal wieder aufnimmt. — Durch all diese Perioden läuft als treibende Kraft ein einziges, äußerst heikles, gefahrvolles und neues Problem, das Problem der Kultur. Zunächst freilich noch nicht in der Absicht, daß Wesen, Nutzen und Wirkung der Kultur überhaupt in Frage gestellt wird, sondern anfangs in dem Sinne, daß er nach den qualitativen Inhalten der Kulturen forscht und dabei erfragt, welches positive Kulturideal für den Europäer kommender Tage wohl zu ergreifen sei. Und da entscheidet Nietzsche als ein Philosoph, der jederzeit als Prediger und Menschheitslehrer denkt, zunächst für jenes Kulturideal, das im vermeintlichen Zenite deutscher Bildung eine sehr einseitige und verdüsternde Wirkung entfaltet hat, dann aber aus dem Bedürfnisse der modernen Zeit (darin nur mit dem christlichen Ideale vergleichbar) den historischen Tatsachen die gröbste Gewalt antat, das aber Nietzsche nach Studium und Beruf am besten kannte, — nämlich für „das hellenische Ideal", welches ihm einerseits die Griechen, andererseits Schopenhauer und die Wagnersche Musik

nahe brachten. — Hierin aber vollzieht ſich ein prinzipieller Entſcheid, der für ſeine ganze ſpätere Ideenrichtung ſowohl, als wie für die gewaltige Wirkung, die in unſeren Tagen von ihm ausgeht, verhängnisvoll wurde. Die Stellung des antiken Herrſcherphiloſophen zur Welt —, das bezeichnet ſchon das Wort „Kosmos", — iſt einſeitig äſthetiſch! Nicht die Stimmung des Kampfes, des Bezwingenwollens, der Feindſchaft dem Objekte gegenüber, wie ſie erſt dem modernen Menſchen vertraut wird, auch nicht die Stellung der Sehnſucht, die im Naturgefühl, in der romantiſchen Liebe, in der lyriſch bewegten Kunſt zur Herrſchaft kommt, ſondern das ruhig ſtarke Gleichmaß befreundeter Sicherheit und ſelbſtverſtändlichen Vertrauens in Hingabe an Zeit, Leben und Natur. Solchem Ideale entſprechen auch die menſchlichen Typen, welche Nietzſche in ſeiner erſten, und mit verändertem Sinn in der letzten Periode ſeines Lebens als die höchſten Spitzen und Zielpunkte aller Bildung betrachtet: Der Künſtler oder Dichter. Der in ſich ruhende, die Welt durch Abkehr überwindende Heilige. Und endlich der vollendet weiſe, nicht mehr ſtaunende Philoſoph. — Alſo: Kunſt, Religion und Philoſophie (im Sinn von Lebensweisheit) ſind ihm letzter Zweck und letzte Betätigung des menſchlichen Geſchlechtes! Damit aber kehrt er ſich gegen die faktiſche Entwicklung, die das Leben in einem Zeitalter genommen hat, für welches praktiſche, techniſche, ſoziale Bewährungen, Sorge um Volkswohl und das Glück der Maſſen, kurz ethiſche Forderungen, welche ein Zurückſtellen der perſönlichen Wünſche und Fähigkeiten hinter das Allgemeine-Beſte erwarten, juſt im Mittelpunkte des Denkens ſtehen. Und würden wir (was ich von meinem Standpunkt tue) in dieſen ſozialen Intereſſen einerſeits, in der Rationalität der Seele andererſeits das Prinzip der Entwicklung und des gewünſchten Fortſchritts erblicken, ſo hätten wir in Nietzſche, wie er in ſeiner erſten Periode ſich uns darſtellt, den

radikalsten und siegreichsten Verfechter der Gegeninstanz und glänzenden Anwalt der Gegenkultur, ja schließlich aller reaktiven und retardierenden Ideale vor uns, als welcher er weiteste Verzauberung geübt hat. —

Man erzählt, daß ein armer Beamter, unter Ludwig dem vierzehnten in Ungnade gefallen, aus dem Amte gejagt und aller Lebensmittel beraubt, sich in äußerster Not zum Könige drängte, um ihn auf den Knieen um seine Bestallung anzuflehen. Und als der König taub blieb und seine Bitten abschlug, soll er schließlich verzweifelt gerufen haben: „Aber Majestät, ich muß doch leben!“ Worauf die Majestät, wahrscheinlich mit bestem Gewissen und aus innerster Überzeugung erwidert: Je ne vois pas la nécessité. — Mit ebenso ruhigem Gewissen dekretiert nun Nietzsche von der Höhe seiner Philosophie, daß die Existenz zahlloser subalterner Menschen ein recht überflüssig Ding und in nichts gerechtfertigt ist, daß nichts darauf ankomme, daß diese Menschen in der Welt erhalten werden, sondern darauf, daß Qualitätsgeburten, d. h. immer wertvollere und größere Menschen diese Erde bevölkern. Denn diese Großen sind ihr Sinn! Sie können die Rechtfertigung ihres Lebens nicht in noch höherem Zwecke suchen! Darin aber steckt die ethische Präokkupation, welche für Nietzsches antisoziale Richtung, für die besondere Art seiner Anarchie und seines Freiheitspathos, für den volksfeindlichen gout d'isolement seiner späteren Jahre und schließlich selbst für die äußersten Auswüchse seines individualistischen Aristokratelns und Übermenschelns motivierend und entscheidend wird. Und es liegt eine bestrickende Konsequenz in den moralphilosophischen Folgerungen, welche auf dieser einen fundamentalen Wertung sich erheben, daß das Volk „nur der Umschweif zu ein paar großen Männern“ sei, ja, daß das Menschengeschlecht, grob gesprochen, eine Plantage ist, auf der einige wenige erfreuliche

„Genies“ wachſen, welche durch die Tatſache ihres Daſeins und Soſeins das blickverletzende Herumkriechen dieſer bipediſchen Sippſchaft auf der Erde ſchließlich rechtfertigen. Damit bahnt ſich etwas ganz Neues an, ein greller Gegenſatz zu aller bisherigen Sittlichkeit. Denn unſere Sittlichkeit iſt weſentlich Sittlichkeit des Kampfes und Fleißes, eine Sittlichkeit der Vielen. Sie nennt das Leben „ſchön“, wenn es Müh und Arbeit geweſen iſt. Sie macht den Menſchen zum Opfer und Durchgangspunkt für irgend ein ferneres Ziel. Ohne daß ein Menſchenleben jemals um ſeiner ſelbſt willen genoſſen werden dürfte! „Süß iſt der Schlaf des Arbeiters, ob er viel oder ob er wenig genoſſen hat“ — ſo meint die jüdiſche Ethik, wie ſie etwa David Luzzatto lehrt. Aber für Nietzſche wird Leben und Lebensgenuß letzter Selbſtwert und einziger Lebenszweck. Nicht zwar jedes Leben! Wohl aber das Leben der Großen, Vornehmen, Adeligen und Starken, welche das Salz der Erde ſind und die Werte der Erde beſtimmen, eben weil ſie ſelber das Letzte und Wertvollſte ſind. Damit aber erſteht eine neue Schönheitsmoral, deren Spuren wohl ſchon bei Herbart zu finden wären. Eine äſthetiſche Sittlichkeit, welche nichts mehr von Strafe und Schuld, Reue und Gewiſſen hören mag, wohl aber von der Diſtanze und Verantwortung, Würde und Selbſtgenügſamkeit des Starken gegenüber dem Schwachen.

„Nicht wie der Mönch, der ſich zur Strafe geißelt,
Verfuhr ich, wenn ich Neigungen bezwang,
Nein, wie der Künſtler, der aus Schönheitsdrang
Sein Lieblingswerk ſo rein als möglich meißelt.“

Dieſe künſtleriſche und jene mönchiſche Ethik ſtehen in ihren erhabenſten Ausgeſtaltungen in den beiden größten deutſchen Moralphiloſophen einander gegenüber: in Kant und Nietzſche. Sie verhalten ſich wie Kampf und Ruhe, Anmut

und Erhabenheit, Bewegung und Beharrung, Arbeit und Spiel. Aristoteles, Spinoza, Kant, und in prägnantester Weise Fichte kennen nur ein einziges Prinzip, welches den „sittlichen" Menschen gegen die stumpfe, indifferente, unsoziale Welt abhebt: das Prinzip der Tätigkeit oder Aktivität. Sittlich ist der Mensch, insofern er frei ist. Frei aber ist er, insoweit er das Leben von sich aus bestimmt, und in wachsendem Maße selbst das Motiv seiner Handlungen abgibt, d. h. die tote Welt der Objekte und ihre Spiegelung in den Reizsamkeiten der Seele, seiner Vernunft unterwirft. Sittliche Autonomie ist somit allemal ein Akt oder Bewähr, dessen Charakteristikum in der Vorherrschaft der Intelligenz des freigewordenen Menschen liegt. Wir sind nicht dazu da (so lautet ein charakteristischer Ausspruch Fichtes), daß wir vom Leben allerlei schöne Zustände, Stimmungen oder Gefühle ernten, sondern, damit wir etwas leisten, oder damit in der Welt etwas Tüchtiges geschehe. — Und dieser Ethik ruheloser Tat und rastloser Leistung tritt nun in Nietzsche endlich der Erfüller und Vollender entgegen. Er zuerst sagt, daß die Welt schön sei und dieses Leben wert, gelebt und immer wieder gelebt zu werden, ganz ohne Gefrage und ohne Rücksicht auf Pflichten und Ziele. —

Wenn nämlich der kategorische Imperativ Kants, dieses von der Vernunft zurückgeworfene Echo des Lebens, uns anbefiehlt, den Menschen niemals zum Mittel, sondern immer zum Zwecke unseres Tuns zu machen, so befiehlt er damit, daß wir uns selber zum Mittel für andere Menschen hergeben sollen. Er befiehlt eine Ethik des Opfers. Nun aber könnte man fragen, wo denn eigentlich in einer Welt, in welcher sich immer Eines dem Andern opfert, der letzte Zweck dieser allgemeinen Opferung gesucht werden solle? Und da kann er doch schließlich nur im Menschen selber gesucht werden, im „Menschen überhaupt",

dessen Leben man nicht wiederum als Mittel für irgend etwas Anderes betrachten und hingeben kann, wenn nicht ewig nur am Leben vorbeigelebt und alle Welt ihrer imaginären Begeisterung für das „Höhere", „Ideale", für die „höhere Synthese" und „göttliche Einheit" hingeopfert werden soll! Ist das aber zugegeben, so würde es unmöglich sein, zu beweisen, daß die schlechthin höchsten Exemplare unserer Gattung, die „Übermenschen" irgend einen andern Lebenszweck haben können, als sich selbst, in ihrer letzten und äußersten Vollkommenheit! Unmöglich, daß es für sie noch etwas wie Pflicht, Gesetz, Beschränkung oder Verbot geben könnte! Es käme lediglich darauf an, daß sie wirklich die höchste und absolut erhabenste Gattung, eine flos delibatus mundi sind. Und dafür gäbe es schließlich wiederum keinen andern Erweis als den, daß sie sich konsequent als solche fühlen und fühlen können, d. h. den Maßstab ihrer Selbstachtung und Selbstherrlichkeit. Hiermit aber hat Nietzsche, wie ich glaube, zum mindesten eine ganz neue Fragestellung in die moderne Welt geworfen, eine folgenschwere Entdeckung im Gebiet der Ethik, welche schließlich zu einer „Umwertung aller Werte" führen muß....

Die Ethik Kants — daran halten wir zunächst fest — ist Ethik der Selbstbescheidung und des Opfers, die sich schließlich zu einer Verherrlichung der Pflicht um der Pflicht willen, des Opfers um des Opfers willen überschlägt! Wozu aber und warum soll ich mich opfern? Warum nicht das Recht haben, die andern zu verbrauchen und ihr Opfer zu fordern, wenn ich mich der Opferung vieler Tausender schlechterdings wert und als der Bessere, Wohlgeratene, Starke und Seinsollende erachte? — Ist uns am Ende jener „kuhwarme Altruismus der Nächstenliebe", jene Hingebungs- und Büßermoral, welche dem sich behauptenden, zu sich selber Ja sagendem und starkem Leben widersteht, nur durch Schulmeister und Christentum, durch

alles was Rücksicht, Hingebung und Opfer nötig hat, langsam eingeimpft und eingeprügelt worden? Durch die viel zu vielen liebewarmen, liebeseligen, hingebenden und „guten", d. h. schwachen, haltbedürftigen und sichselbstnegierenden Menschen? — Und nun käme da die neue Ethik und macht es (wenigstens unter dem Aspekt rein äußerlicher Auffassung) wie der Soldat Rosenblüt in der Instruktionsstunde, den der Leutnant fragt: „Sagen Sie, Rosenblüt, warum soll der Soldat freudig für Gott, König und Vaterland in den Tod gehen?" Worauf der nach einiger Überlegung erwidert: „Se haben Recht, Herr Leutnant, warum soll er?" — Es entsteht bei dieser Opfer- und Subordinationsmoral zuletzt eine Antinomie, die ich, — da ich nun einmal beim Anekdotenerzählen bin, — durch eine andere Geschichte illustrieren möchte, hinter deren scheinbarer Ironie wiederum ein tiefes sittliches Dilemma verborgen liegt. — Die Mannschaft des Schiffes „Kapitän Jackson" war für ihren Führer dermaßen begeistert, daß eines Tages sämtliche Matrosen und Schiffsjungen für ihren Kapitän zu sterben beschlossen. Sie versammelten sich daher am Bug und indem einer nach dem andern auf die Reling stieg, rief er ekstatisch: „Hoch lebe unser edler Kapitän Jackson", sprang über Bord und ertrank. So kam schließlich die Mannschaft um. Kapitän Jackson blieb ohne Bemannung und mußte elend zugrunde gehen. — War nun die Tat dieser guten Jungen mehr als eine heroische Dummheit? Oder sind vielleicht die meisten unserer „heroischen Taten" auch nichts anderes als — ein Opfertod für Kapitän Jackson? Vielleicht sind wir geneigt, das Schwere für das Bessere zu halten, eben weil es schwer ist! Während doch möglich ist, daß die Pflichten gegen unser Glück und unsere Selbsterhaltung, die schlechterdings letzte Pflicht wäre, die sich nicht aus einem Nutzen und einer Pflicht gegen das Ganze, dem wir zugehören, neu sanktionieren läßt. Bei Kant und den meisten modernen Moral-

philosophen aber ist die Ausscheidung jeder Glücks- und Freudepflicht zu einem solchen Rigorismus entartet, daß eine andere Sittlichkeit, als die des Handelns „um der Pflicht willen" überhaupt nicht mehr gelten kann, so daß man bei Kants Definition des Sittlichen schließlich an die Definition Onkel Bräsigs von der Gesundheit denken muß, „gesund ist alles, was ecklig schmeckt"; oder an den ironischen Stoßseufzer Don Juans: „Ach, eins ist schade an der schönen Welt, daß Freude Sünde, Sünde meist — Vergnügen!" — Das Verbotene oder „die Sünde" bezieht ja eben ihre „psychische Energie" erst aus dieser selbstlosen Opfer- und Pflichtenethik, die in streng gewöhnten und in sozialer Zucht erwachsenen Geschlechtern schließlich dahin führt, daß niemand mehr mit einem ruhigen Gewissen sich des Lebens zu freuen vermag, ohne dabei zu bedenken, daß er andern den Boden fortnimmt, daß er irgend etwas immerfort versäumt und sein reines Gewande, sein sicheres Haus, seine freie Muße nur auf Kosten Tausender hat, welche statt seiner darben und frieren müssen. „Tue was du willst und du wirst es bereuen" — das wird zuletzt der Spruch aller rastlos guten Menschen. Und auch ihre Freude gewinnt den Charakter der „Erholung". Sie ist nur wie ein flüchtig Geschenk, eine Gnade, die der Mensch eben mitnimmt und nascht und bei der er sich doch wie ein sündiger Dieb vorkommt, falls er ethisch gestimmt ist, oder gar wie einer, der der Moral „ein Schnippchen schlägt", falls er noch naiv ist, wie jene junge Venetianerin, die tiefblickend bemerkt: „Ich glaube, daß mein Sorbet mir besser schmecken würde, wenn er mir von der Kirche verboten würde!" — Es gibt ein bekanntes Epigramm Schillers, welches die Torturen des „Gewissenhaften" schildert, der seinen Freunden nicht aus Pflicht, sondern mit Neigung dient und sich nun darüber grämt, daß er nach der Kantischen Ethik nicht tugendhaft sei. Schiller aber gibt ihm den Rat, doch den Versuch zu machen,

seine Freunde zu hassen, „um dann mit Abscheu zu tun, das, was die Pflicht ihm gebeut.“ — In dieser Karikierung Kants liegt nun freilich insofern entschieden ein Mißverständnis, als Kant das Handeln mit Neigung ausdrücklich vom Handeln aus Neigung, d. h. um der Neigung willen unterschieden und nur dieses letztere, dem opferfähigen Pflichthandeln entgegengestellt hat, während für die Kantische Ethik selbstverständlich das höchste Ziel, jenes Handeln sein muß, in welchem die Pflicht eben zur Lust und zur natürlichen Neigung geworden ist. Aber gleichwohl streckt in diesem Schillerschen Epigramm ein besonders instruktiver Hinweis auf einen Widerspruch und eine Einseitigkeit, welcher zuerst die Nietzschesche Ethik radikal entgegentritt, — eine Einseitigkeit, die sich vielleicht am besten durch die Kontrastierung der Begriffe des sittlichen Verdienstes und der sittlichen Tugend illustrieren läßt. Die Kantische Ethik wäre in diesem Sinne ausschließlich eine Ethik des Verdienstes! Sie rechnet als solche nicht mit der Tatsache, daß es „schöne Seelen“ gibt, für welche ein Handeln natürlich, selbstverständlich, ja das einzig mögliche Handeln sein kann, welches eine weniger vollendete, d. h. mit größeren Widersprüchen und Stauungen behaftete Seele sich vielleicht qualvoll abringen muß. . . . Ich kenne eine schöne Plastik von Rodin. Sie zeigt einen Kentauren, dessen menschliche Hälfte von seiner tierischen loskommen will. Schmerzlich zerrt und ringt er und kann nicht frei werden, weil jene untere Hälfte eben doch auch er selbst ist. Solch armes Zwittergeschöpf, halb Engel, halb Raubtier, ein Wagen, an den gleichzeitig der erdenflüchtige Flügelgreif und der wilde Eber gespannt sind, ist der Mensch der Moralisten von Plato bis Kant. Nun aber kommt Nietzsche! Er will den Menschen von der Qual all dieser dualistisch asketischen Ethik befreien! . . .

Es liegt unsägliche Tragik, welche die alte Ethik übersieht, in dem Tatbestande, daß ein und dieselbe objektiv geforderte und

objektiv sittliche Handlung nach der Gesinnungsseite hin das eine Mal ein ungeheures, aber das andere Mal nicht das geringste sittliche Verdienst umschließen kann. — Ein Shylock, der die Tragödie des Menschen darlebt, dessen Stellung in der Welt schlechterdings unmöglich macht, „gut" zu sein, erweist mit einem geringen Almosen vielleicht eine größere sittliche Leistung als eine Pamela, deren Leben schlechterdings keine unreinen Eindrücke und Konflikte kennt. Die angeborenen Anlagen der Menschen können in spezifischer Richtung so verschieden sein, daß ein Mensch in bestimmter Hinsicht sehr tugendhaft ist, ohne daß dahinter irgend etwas von Opfer, Selbstüberwindung, Verdienst gesucht werden dürfte, während ein anderer, der in gleicher Richtung nur halbe Tugend bewährt, damit dennoch eine wahrhaft heroische Selbstzucht und Entsagung geübt hat. Die Disziplin, die z. B. ein Morphinist innehält, indem er acht Tage ohne Morphium bleibt, kann eine zehnfach größere, sittliche Leistung darstellen, als wenn ich meinerseits drei Jahre lang keinen Tabak rauche. Solche Tatsachen aber komplizieren das sittliche Urteil zu Schwierigkeiten, von denen Kants logisches Schema für den „guten Willen" wenig ahnen läßt. Der „gute Wille", außer welchem nichts Vollkommenes in und außer der Welt befunden werden soll, ist ein ungemein kompliziertes Gebilde. Ist er erste Natur oder zweite? Ist er angeborener oder erworbener Wille? — Das Leben fordert ja eine ewige Umschichtung unserer Anpassung, unserer Gewöhnung, unseres Charakters. Was ich ein Mal gelebt habe, hat sich bereits in „Schicksal" gewandelt. Wir tragen keine Vorstellung, kein Gefühl in uns, welches nicht Sediment wäre von Taten, unser selber oder unsrer Vorfahren. — Wir strafen an der Tat des Verbrechers zunächst seinen Charakter; in diesem aber auch die Taten und Bewährungen, deren Niederschlag und Kristallisation ein solcher Charakter eben ist. Und diese Kristallisation kann einerseits aus der Vorgeschichte,

andererseits aus der Geschichte des Schuldigen, kann exogen oder endogen entstanden sein. Es gibt eine Unschuld, die mitgebracht, und eine andere, die erworben ist. Und der Ethiker kann nun ebensowohl den Akzent legen auf das Erwerben, Handeln und Tun, als wie auf das Sein, Haben und Wesen. Das Eine ist immer nur ein Wechsel, welcher auf das Andere hinweist. Alles Tun ist Funktion eines Seins, alles Sein Funktion eines Tuns. Die Ethik Kants aber zielt ebenso einseitig auf das Handeln, wie Nietzsches neue Ethik auf das Sein abzielt. Darum eben ist Nietzsche die notwendige Ergänzung zu Kant. Und vielleicht mehr, viel mehr! Denn es scheint mir unzweifelhaft, daß alle Taten und Erwerbungen eines individuellen Lebenslaufs an Gewichtigkeit und Motivationskraft nicht entfernt an die Allmacht der Triebe und Instinkte heranreichen, die ein Individuum mit auf die Welt bringt und die es zurückbinden an die fernste Vorzeit seiner Arten und Vorarten. Die Rasse, die gute Art, der vornehme Schlag, die Triebsicherheit, die Instinktgüte, die geborene Adels- und Herrenkaste, Erbübel und Erbgut, das erhält bei Nietzsche eine Bedeutung, wie noch bei keinem aller früheren Moralphilosophen. — Mir steht ein ergreifendes Gemälde von Martin Brandenburg vor der Seele: „Der Mann im Schatten". Ein sonndurchfluteter Wald. Rings Stämme, Sonnenflecke, verträumte Lichter. Nur an einer Stelle ist grauenhafter Schatten. Dort wo ein kleiner, schwächlicher Mensch steht mit armem hilflosen Gesicht, in dem flehende, verzweifelt suchende Augen flackern. Ein umgekehrter Peter Schlemihl, der seinen Schatten nicht los wird. In seiner feinen mageren Kinderhand hält er krampfhaft sein Schwert. Das rastet nicht und will nicht blinken. Hinter seinem Rücken steht unsichtbar ein grauenhafter kleiner Kobold mit Fledermausflügeln. Der unselige Mensch springt von Wurzel zu Wurzel. Er sucht in Sonne zu kommen. Aber der unsichtbare graue Kobold im Rücken, der den

furchtbaren rätselhaften Schatten wirft, springt immer mit. Er wird ihm nie entkommen. Bis zum Tode nicht. Es ist eine alte Schuld, sein Karma, sein Charakter, das Erbe seiner Vorgeschlechter, eine von ihnen aufsummierte Rechnung, die nun er begleichen soll. Es ist der Fluch der schlechten oder kranken Geburt, der ihn begleitet, wie den Schubertschen Wanderer das Lebenslied: „Nur, wo du nicht bist, ist das Glück“. . . . Dieses Problem der schlechten und guten Geburt, des Lasters, das Last ist, der Tugend, die Gnade ist, diese Theorie der Eu- und Dysgenetik, für welche Menschen wie Blumen sind, schöngeratene oder garstige, liebenswürdige oder unwillkommene, die man nicht anders klassifizieren und bewerten sollte, als wie man eben Blumen bewertet und klassifiziert, sie ist der eigentliche Gipfel der Nietzscheschen Ethik. Wir werden nach mancherlei Zwischenstufen ihn in Nietzsches letzter Periode erreichen, in welcher uns das Sittliche in ein biologisches Problem ausmünden wird. Aber wir erkennen schon hier, am Beginne unserer Wanderung die bewundernswerte Konsequenz des so viel geschmähten, so viel mißverstandenen Denkers. Die Verkehrung der Moral ins Ästhetische, die Ergreifung des großen Menschen, des Übermenschen, als letzten Endes der Ethik ist der Ausgangspunkt, von dem aus alle Umwertungen und Neuwertungen sich ergeben müssen.

2. Der Künstler.

(Die ästhetische Periode.)

Es ist nun eines der merkwürdigsten psychologischen Gesetze, daß der philosophierende Mensch diejenigen Eigenschaften, die er an sich selbst unterstreichen, diejenigen Ziele, die er erreichen will, erreichen muß, in seine und seiner Eltern historische Vergangenheit zurückverlegt. Wir wissen vielleicht wenig von der

Seele des alten Germanen, des Atheners, des Spartiaten, des mittelalterlichen Kreuzritters. Wir sind mit unserer Charakteristik historischer Menschen immer auf Sympathieen und Antipathieen angewiesen. Aber wir benötigen Geschichte, um Geschichte zu machen. Und ein gewesenes Paradies, ein goldenes Zeitalter, das wir als verloren betrauern, ist Spiegelbild dessen, was wir von unserer Zukunft zu erwarten nicht anstehen. Jedem Glauben aber ist sein Geglaubtes gewiß. Und sobald wir daher von historischer Vergangenheit nur durchdrungen sind, sind wir schon auf dem Wege, sie als Gegenwart zu verleiblichen. — So wird denn auch für Nietzsche ein biologisches Ideal zunächst zur historischen Tatsache. Der harmonisch-schöne Mensch seiner Jugendträume, der reife heitere Freigeist seiner Mittagshöhe und der prachtvolle Herren- oder Übermensch, welchen sinkende Glut umklammert, tauchen ihm aus der Geschichte auf. —

Ein einziges Mal ist die Schönheitsmoral zur Parusie geworden. In der Kallokagathia der griechischen Hochkultur. In dem griechischen Stadtstaate zur Zeit der großen Tragiker blüht der große Lebensstil, die harmonische Einheit stolzer Individuen. Auf einem mächtigen Unterbau niedergeborener Sklaven, die in den materielleren Freuden und Genüssen das Äquivalent haben für die gröbere Arbeit und die Arbeits- und Entsagungsethik, die ihnen ziemt und behagt, erhebt sich die Aristokratenkultur einiger weniger Großen, die durch ihr Werk und den Adel ihres Seins ihren ganzen Aufwand an Leben rechtfertigen, Muße ertragen können und haben dürfen und ihr freieres Leben damit bezahlen, daß sie Vorbilder der Lebenskunst für alle kommenden Geschlechter werden und in ihrer Person, unbekümmert um das Zurückbleiben der anderen, gleichsam antizipieren, was Jahrhunderte später allen zu teil werden soll. — In der Tat ist niemals das künstlerische Interesse dem Moralischen so vor-

angegangen! Selbſt Platos Staat mit ſeiner ſcheinbar antikünſtleriſchen Spitze und dem ſpartaniſchen Zuſchnitt der Werte zeigt doch in all ſeinen Konſtruktionen, ſelbſt noch im Rhythmus der Tagesführung und in der Anlage der Baulichkeiten den auf Symetrie und ſchönes Gleichmaß bedachten Griechengeiſt. Erſt als der bleiche fanatiſche Jude Paulus die letzten Ausläufer griechiſcher Schulen auf dem veilchenbedeckten Areopaghügel verſammelt und angeſichts geborſtener Tempelſäulen und des blauen Ägäermeeres zu ihnen ſpricht von jenen geheimen Mächten des menſchlichen Herzens, die unter der häßlichſten Hülle am lebendigſten glühen und gegen welche alle Schönheit und Pracht leuchtender Erden doch nur ein Nichts ſei, — da beginnt der „Sklavenaufſtand in der Moral", den Nietzſche haßt, weil er die kaum geborne Welt des ſchönen Menſchen mit alexandriniſchem Dunſt und dogmatiſchen Nebeln überzog. Eine ganz neue Geſchichtswertung vollzieht ſich an Hand dieſes künſtleriſchen Ideals. Man iſt gewohnt, in dem Dreigeſtirn Sokrates, Plato und Ariſtoteles den Höhepunkt griechiſchen Denkens zu verehren. Nietzſche aber ſucht als Erſter die Arme der alten Kultur in den vorſokratiſchen Philoſophen, zumal in Heraklit, Empedokles und den großen Dichtern. In Sokrates aber ſieht er, ſowie ſpäter in Kant, den Beginn jener Schulmeiſter- und Gelehrtenkultur, die überall auftritt, wo die Kraft der guten Art, die Macht der Inſtikte und des orgiaſtiſchen Erlebens anhebt, flau und müde zu werden. Mit ihm ſtolpert der erſte Plebejer auf die Weltbühne, der häßliche und ſchlechtgeborene Menſch, der ſich am Leben rächt, der Menſch der Rankune und des Reſſentiments, deſſen Vonhintenherum, deſſen verſetzte Galle und Selbſtnegation ſchließlich ſo fein, ſo erhaben, ſo geiſtig wird, daß keiner mehr in der ſchillernden Löwenhaut den geborenen Sklaven wieder erkennt. Und ſolch eine Gelehrtenkultur, ſolch ein inſtinktarmes, verbildetes, vergrübeltes, alexandriniſches Zeitalter haben wir nun auch heute! Er legt es in

seinen folgenden Schriften dar, die er der „Geburt der Tragödie“ als der Darstellung seines in der Antike verkörperten sittlichen Ideales alsbald nachsendet, den „unzeitgemäßen Betrachtungen“ — zumal in seiner Schrift über David Strauß und der vielleicht wertvollsten Schrift dieser ersten Lebenshälfte über den Nutzen und Nachteil der Historie fürs Leben.

Der arme David Strauß! Er wird zu einem Typus, hinter dem das verrottete Zeitalter steht, stumpf und amusisch, gesund, sanguinisch, vergnügt und selbstzufrieden. Mit einer Moral der Suppenanstalt und des Almosegebens! Der saturierte „Büldungsdeutsche“ nach dem siebziger Kriege! Er liest täglich dreimal seinen „Tag“ und am Sonnabend die „Woche“. Er abonniert auf den „Kunstwart“. Er besitzt die bekannte gedeihliche Wärme, trieft vom Öle salbungsvoller Überzeugtheit, und hat den treffenden Spruch für alle Lebenslagen. Er besitzt jede nur irgend erdenkliche Tugend! Lauter kleine, brauchbare, nette, korrekte, bei Gott und Menschen beliebt machende Vortrefflichkeiten. Er ist natürlich liberal, freisinnig, nationalsozial. Sehr aufgeklärt, sehr freigeistig, kurz: „ein modern empfindender Mensch“! Aber sein erster sittlicher Imperativ lautet: „Nur kein Kapital anbrechen“. Zärtlich geliebter weiser Familienvater, treu besorgte, ewig gehetzte Familienmutter! Von der Höhe des Freisinns und der höheren Töchterschule auf Vor- und Nachwelt niederblickend, hinter alles ein verständig Fragezeichen setzend und zutiefst überzeugt von der Notwendigkeit auskömmlicher und gesunder, auch wiederum nicht zu übertreibender Ernährung. Sodann aber von der Dummheit aller andern, welche der bekannten „natürlichen und organischen Entwicklung“, die neuerdings ja ohnehin von der Wissenschaft festgestellt wird, maßlos vorgreifen! Denn so Etwas ist dumm! Die Geschichte zeigt immer noch, daß die Bäume nicht in den Himmel wachsen und daß jeder intellektuelle oder sittliche Exzeß

ſich ſchließlich an der Geſundheit rächen muß, wie man z. B. an Alexander dem Großen erſieht, ſowie auch an Napoleon und an dem „unglücklichen und bedauernswerten Philoſophen Nietzſche.“ — Kurz, es iſt die Weltanſchauung des tiefinnerlichen, deutſchen Gemütes, jener Biedermänner mit Vorteil, die ſich nach dem Kriege ihre Früh- und Spätſchoppen in dem Bewußtſein genehmigten, daß der deutſche Schulmeiſter eine an Bildung und Kultur zehnfach überlegene Nation bei Sedan überwunden habe. Es iſt das rechthaberiſche, ſchwerernſte, warmherzig egoiſtiſche Bildungsſpießertum, welches Nietzſche aus ſeiner nächſten Umgebung ſo genau kannte und mit unendlich viel zarterer Bosheit, als wir es vermögen, unſterblich geſchildert hat. Seine Matter of fact-Philoſophie gipfelt in dem Satze: „Es kann ſich auch alles umgekehrt verhalten“. Man muß in jedem Augenblick bereit ſein, die Wahrheit des vorletzten Augenblicks zu widerrufen. Aber dieſer allgewandte Indifferentismus darf beileibe nicht zu forſchender Skeptik entarten. Denn das wiederum greift die Milz an! Die „Religion“ muß dem Volke erhalten bleiben, weil wir ein religiöſes Volk zu unſerer Erhaltung bedürfen. Indeſſen nicht, als ob wir Tyrannen und Egoiſten wären! Nein! Leben und Leben laſſen! Man ſoll human ſein gegen die Kinder und gegen die liebe Frau. Man kann ſie ruhig im Verein für Frauenintereſſen und im Verein für Säuglingsſchutz gewähren laſſen. Auch einmal die Woche das Abonnementskonzert! „So was regt an!“ Aber wehe, wenn es an den Magen geht. Dann zeigt der deutſche Mann, daß die markige Kraft der Enkel des Tuisko und das vom vaterländiſchen Geiſte durchglühte Gemüt unſrer Altvordern .... kurz: es iſt in Nietzſches hiſtoriſchem Gemälde alles genau ſo, wie es — heute iſt. —

Und in der zweiten Schrift, dem herrlichen, aber ſchon von beträchtlicher Kulturangſt und Reaktionsgelüſt durchwehten

Buch über den Nutzen der Historie zeigt er uns auch den Grund dieses Bildungsphilistertums: Wir leiden an der „historischen Krankheit"! Ist nicht unser Leben ein Gemisch von fünfzig Stilen? Unser Antlitz aus fünfzig Farbentöpfen geschminkt? und von fünfzig Spiegeln umstellt? Ist denn nicht alles vollgeschrieben von Namen und Zeichen der Vergangenheit? Und wohin wir blicken, steht eine literarische Erinnerung, ein Zitat, eine Wissensassoziation, die sich zwischen uns und das unmittelbare Leben drängt. — Unter der Erde liegen ungeheure Kohlenfelder. Schwarze tote Gebirge. Sie sind das Sonnenlicht gewesener Tage, das blühende Leuchten und Duften vieler Milliarden toter Blumen und Bäume, die einst geatmet haben. Sie können wieder Licht und Wärme werden, wenn wir dieses aufgespeicherte und kondensierte Leben richtig zu benutzen verstehen. Aber wo sie nicht genutzt sind, da sind die toten Flöze Leichenkammern, in denen nichts mehr grünt und gedeiht. Sie gleichen dem Wissen der Menschheit, das wir in den schwarzen Lettern niederlegen. Denn auch das Buch ist die Konserve gelebten Lebens. Grabstein vieler Liebe und vielen Hasses und solange tot, bis ein menschlich Auge darauf fällt, unter dessen Strahl verschollenes Leben wieder zu leuchten, verschollene Liebe zu sprechen beginnt. Wir aber sitzen in Totengewölben riesiger Bibliotheken als treue Wärter! Unsere ganze Kultur eine Grabkammer, wo Stein an Stein erlauchte und verehrte Namen zeigt, die für niemanden mehr leben und vor denen doch jeder pietätvoll sich verbeugt. Eine antiquarische Kultur der Zerlesenen und Verschriebenen. Jeder zarte schüchterne Keim mit kritischer Salpeterlauge übergossen und unter Gebirgen von Makulatur erstickt! Man lese irgend ein deutsches philosophisches Buch! Sollte man glauben, daß Das von einem Menschen kommt? Hat da die Sonne hineingeschienen? Hat Wind und Bach und Luft der Berge daran gewebt und alles das, was doch sonst ein Menschenleben zusammensetzt und deter-

miniert und von jedem für ſein Wichtigſtes gehalten wird? Könnte ſolch ein Buch nicht ganz wohl durch die vereinte Sammelkraft von zehn verſchiedenen, fleißig trainierten Gehirnen geboren ſein? Erfahren wir daraus etwas von einer Menſchenſeele? Und da doch alles nur Seele iſt, wie wollt ihr die Welt kennen, wenn ihr ſo wenig von Seelen wißt? — Und dann die Leſewüſtheit, der Zitateneifer, der bodenloſe Hochmut darauf, daß man etwas von der Exiſtenz eines Buches über ein anderes Buch weiß, von dem die Mitgelehrten nichts wiſſen! — Ob es wohl einen deutſchen Profeſſor gibt, der von den Büchern, die er in ſeinem Leben zitiert, auch nur ein Tauſendſtel „geleſen" hat? Einen Forſcher, in deſſen Lebensführung von den Namen, über die er täglich zu reden hat, nur Einer lebendig wird? Unſer Leben iſt ein Nu. Wir ſind alle in der Lage des Kindes, das im Spielen am Meeresſtrand ſich daran begibt, mit den hohlen Händchen den Ozean zu erſchöpfen. In jedem Moment, der uns ans Tiefſte greift, empfinden wir mit Schauder die Lächerlichkeit unſerer Wiſſenſchaft, die ganze Eitelkeit einer Forſchung, welche glücklich iſt, wenn noch ein Buch geleſen, noch eines geſchrieben wurde. — Kann es heute einen ehrlichen Arbeiter geben, dem beim Durchwandern einer Fachbibliothek nicht völlig der Mut vergeht, jemals über ein Thema Neues oder Selbſtändiges ſagen zu können? Kann man auch nur die Auslage eine Buchladens betrachten, nein, nur irgend eine Nummer einer wiſſenſchaftlichen Zeitſchrift durchblättern, ohne verſichert zu ſein, daß das, was wir ſagen und ſchreiben könnten, ſchon von Tauſenden überwunden, totgeſchlagen, hiſtoriſch eingebalgt iſt, ehe wir auch nur den Mund auftun? Es iſt vielleicht ein Glück für die moderne Kultur, daß die große alexandriniſche Bibliothek verbrannte. Und es würde ein noch größeres ſein, wenn eine friſche fröhliche Revolution den ganzen Wuſt unſerer Muſeen, unſerer Stadt-, Staats-, Univerſitäts-, Landes- und Archiv-Bibliotheken plötzlich hinwegfegte, in denen wir ſo viel

kommentieren, rubrizieren, ruminieren, was andere gelebt haben, daß wir nicht mehr dazu kommen, ſelber zu leben. Als man Hobbes einſt fragte, wie er zu ſeinen Theorien gelangt ſei, erwiderte er: „Weil ich die anderen nicht kannte. Hätte ich ebenſo viel geleſen, wie andere Gelehrte, ſo würd ich ebenſo dumm geblieben ſein.“ — Die plaſtiſche Kraft eines Volkes kann nur ein beſtimmtes Quantum Vergangenheit vertragen. Denn Lebendiges kann nur innerhalb ſicheren Horizontes geſund und fruchtbar bleiben. Uns aber fehlt Horizont. Wir kommen überall ins Bodenloſe und Unendliche. Uns fehlt die ſchützende warme Hülle, das Neſt und die Herdwärme. Wo aber wäre je ein Künſtler ohne Liebe gediehen? Je ein Philoſoph ohne einen Kreis, der ihn trug, der in ihm ſeinen Fürſprech ehrte und einen Puffer bildete zwiſchen ihm und der lieblos rauhen Welt? Was wäre Goethe ohne Karl Auguſt, Virgil ohne Auguſtus, Raphael ohne Leo, Titian ohne Karl, Lionardo ohne Franz geworden? Correggio, Veroneſe, unſer Dürer, Thorwaldſen, Canova wären nicht durchgedrungen, wenn nicht an Höfen und in engen Lebenskreiſen eine individuelle Kultur und ein Zuſammenſchluß der Strebenden möglich geweſen wäre, den die breite Demokratiſierung der Künſte und Wiſſenſchaften zunächſt zu verhindern ſcheint. Nietzſches Traum, eine neue Art von Lebenskommune, eine Art intellektuellen Kloſters aus den erleſenſten und vornehmſten Geiſtern unſerer Tage um ſich zu ſammeln, ſcheint mir der letzte Rettungsanker geweſen zu ſein, an dem ſich ſein verzweifelter Geiſt noch hielt, als er in wachſender Vereinſamung und Vereiſung ſchließlich zerbrach. Es hätte für ihn noch eine Rettung gegeben, wenn er nicht in Schnee hätte ſäen und die Wüſte hätte begießen ſollen, ſich an ödes Geſtein vergeudend, ohne Hoffnung, von Fachgenoſſen reſpektiert, von Freunden getragen, von Regierungen gefördert zu werden! Er hat ſich wahrlich tapfer gewehrt, ſolang er nur konnte. Aber als er ſtark und

übermütig war, ſtand er einſam und mittellos. Fand Verletzlichkeit und fand Fremdheit. Und als er krank und unſchädlich wurde, fiel man liebevoll über ihn her. Nun tauchen plötzlich all die vielen „Freunde“ auf, welche jahrelang in den Zeitungen ihre zahlloſen „Erinnerungen“ ſchreiben über den Mann, den man in der Klinik des Profeſſors Binswanger den Studenten zur Demonſtration der Paralyſe vorgeführt hat. Er findet bei ſeiner greiſen Mutter Fürſorge bis zum allzu ſpäten Tode. Dann gründet man das „Archiv“ zur Pflege des Nachlaſſes, an dem allerlei Literaten ihre Eitelkeit ſpazieren führen. Seine Schweſter Lisbeth aber pflegte ſein Andenken, indem ſie in einer menſchlich ſchönen Biographie nachwies, daß ihr Bruder ſowohl ein edler Sohn, Schwager und Neffe, als auch ein exakter Forſcher geweſen und daß das Märchen von erblicher Belaſtung der Familie eben ein Märchen und ſein Untergang durch Chloralhydrat bedingt iſt. Daraufhin entdeckt man an den Univerſitäten, daß Nietzſche allerdings „wohl mehr ein großer Künſtler“, „ſo eine intereſſante Art philoſophiſcher Lyriker“ geweſen iſt, dennoch aber ſich für ein Publice-Kolleg am Samstag immerhin gebrauchen laſſe. Damit nun iſt der Damm gebrochen! Und die wiſſenſchaftliche Klarſtellung aller Widerſprüche und Lücken, Vorgänger und Vorzüge kann beginnen. „Heute lieſt man den Philoſophen ſchon in ſehr kompetenten Kreiſen.“ Auch hat Herr Profeſſor Runze in Berlin, nach Inſtruktionen der engeren Eingeweihten, ſoeben den Beweis erbracht, daß das Suchen nach dem Übermenſchen nur verſetzte Sehnſucht nach Jeſum Chriſtum geweſen iſt — und ſo ſteht denn zu hoffen, daß bei längerer Lebenszeit und glücklicherer Entwicklung unſer Philoſoph ſich *doch* vielleicht zu einer wirklich harmoniſchen, *poſitiven*, *deutſchen* „Weltanſchauung“ durchgerungen hätte. Ungefähr ſo, wie die zur Zeit meiſt geſchätzten der Herrn Pfarrer Naumann, Herrn Houſton Chamberlain oder Herrn Johannes Müller...

Wenn die Geschichte als bloße Chronologie oder Pragmatik ein sehr gleichgültig und unfruchtbares Ding ist, so vermag sie doch unter drei Formen kulturelle Bedeutung zu gewinnen. Zunächst als monumentale Geschichtsbetrachtung, welche große Taten, Helden und Ideale verzeichnet. Sodann als antiquarische Historie, die aus der liebenden Pietät gegen Scholle und Ahnen erblüht. Und endlich als kritische Historie, welche das Veraltete, Unberechtigte der Vergangenheit von dem Ewigen und Noch-Fruchtbaren unterscheidet. Im übrigen aber bleibt der historische Geist eine Krankheit. Zwei Ansätze jedoch sind schon in der modernen Kultur gegeben, die uns von Bildungsphilisterium und historischer Seuche erlösen sollen. Und ihnen weiht nun Nietzsche die beiden letzten Schriften seiner ersten, noch unselbständigen, romantischen Epoche: „Schopenhauer als Erzieher" und „Richard Wagner in Bayreuth", das Hohelied des Wagnerschen Kulturgedankens. — Niemals hat ein Jünger würdiger und ehrenvoller seinen Meistern gedankt. Wir erfahren in dem Buch über Schopenhauer zwar so gut wie nichts von seinem Leben und sehr wenig Sachliches über seine Philosophie, aber das Charaktergemälde, das Bild des Höchsten und Stärksten in Schopenhauers Seele ersteht in einem suggestiven, unmittelbar packenden Stil, der wie Sturm dahinbraust, in wundersamer Prägnanz. Und wenn wir die letzte der unzeitgemäßen Betrachtungen lesen, dann begreifen wir kaum, wie dieser edelsten Lobschrift, die je auf Wagner geschrieben wurde, vierzehn Jahre später im „Fall Wagner" die maßloseste Schmähschrift folgen konnte. Und so entsteht für uns die Frage, was denn wohl in den vierzehn Jahren, die zwischen dem Nietzsche der Geburt der Tragödie und dem völlig entgegengesetzten Nietzsche des Antichrist liegen, in dieser Seele vorgegangen sein mag. Woher kommt der Gärungsstoff, der eine so ungeheuerliche seelische Umwälzung zuwege brachte? — Ich will

nicht von dem *pſychologiſchen* Anlaß reden, der Nietzſche auf ſeiner Bahn weiter und weiter trieb, bis er erſchöpft und zerſtört zuſammenbrach. Ich weiß es nicht, in den Mühlen welches Grames und welcher Verzweiflungen dieſe Seele ſo mazeriert, zerſtoßen und zermürbt ſein mag, welche Trübſale und Belaſtungen an dieſem ſtolzeſten Organismus jahrelang gehämmert haben. Das aber ſcheint mir nicht zweifelhaft, daß gerade Nietzſche ſeine geheimſten Wunden mit maßloſem Stolz und lauterer Scham verborgen hält, an die auch nur zu rühren das zarteſte Wort zu unzart wäre. Nein, ich ſpreche hier nur von der *logiſchen*, denkeriſchen Entwicklung des Großen. — Und da liegt, glaube ich, das treibende Moment *offenbar*, welches den Zuſammenbruch der Schopenhauer-Wagnerſchen Welt und den radikalen Umſchwung ſeiner Gedanken ſchließlich zuwege brachte. —

3. Das neue Problem der Pia Fraus.

Über kein Problem, das betonte ſchon der große pſychologiſche Scharfſinn Lou Salomés, hat Nietzſche ſo viel nachgedacht, als wie über das Problem der Pia Fraus, das Problem einer neuen und unerhörten *Skeptik*. Es handelt ſich um dieſes: — Für den Jünger Schopenhauers und Wagners waren Kunſt, Religion und Philoſophie die drei höchſten Betätigungen des Geiſtes. In ihnen ſollte ſich, wenn auch nur in Symbolen und intuitiv, das wahre Weſen der Welt, die Welt jenſeits der Kategorien der Erfahrung entſchleiern. Aber ſie ſollten auch Mächte ſein, in denen der Intellekt ſich vom Dienſte des Wollens befreit und eine Überwindung und Abkehr vom Leben, eine *Negation* des *Willens* zuwege bringt. Nun aber taucht in Nietzſche eine grauenerregende Unruhfrage auf, von deren Beantwortung nicht nur das Schopenhauer-Wagnerſche Syſtem, ſondern die *ganze* Stellung der Wiſſenſchaft zu Kunſt, Religion und Philoſophie

abhängig wird. Wie nun, wenn dieſe Lebensmächte nichts mit Intellekt und Wahrheit zu tun hätten, wenn ſie am Ende gefliſſentlich die Hüterinnen des ausgeſprochen Unwahren und Erlogenen, des lebenerhaltenden Irrtums, der ſchönen Lüge, des wohltuenden Scheines wären? — Und daß ſie das ſind und bleiben müſſen, wäre dann daraus zu erklären, daß ſie eben nicht wie Schopenhauer will, die Abkehr des Intellektes vom Willen und die Überwindung des Lebens bezeichnen, ſondern grade aus dem Leben ſteigen als höchſte Bejahung, ja vielleicht als letzte Zuflucht des geſchwächten Lebenswillens. Die Religion als eine Einrichtung, die das Leben erträglicher und behaglich macht, die den ſchwächlichſten, bangen, lebensfeigen, dem Leben noch nicht gewachſenen oder ſchon wieder entfliehenden Antrieben der Menſchenſeelen eine Zufluchtsſtätte offen hält. Der Glaube an Gott ſozuſagen die Salpeterplantage, auf der das bedrängte Gemüt all ſeinen alten Herzenskehricht und Gemütsſchutt ungeniert abklarren kann. Die Kunſt, ein Reizmittel, das keinen andern Zweck hat, als den Menſchen zu Lebensbejahung anzuſpornen, oder aber ihm für die Mängel und Unvollkommenheiten ſeiner ſozialen Exiſtenz einen tröſtenden Erſatz zu ſchaffen, wie man Kindern in der Pein oder Langenweile unangenehmer Situationen ein Märchen erzählt und ein Lied vorſingt. Die Philoſophie endlich eine Begriffsdichtung, welche, aus den unvertilgbaren metaphyſiſchen Schwächebedürfniſſen des Menſchen entſpringend, im Grunde keinen andern Sinn hat, als den, im Wachstum der Wiſſenſchaft einen vorläufigen Horizont und dem Geiſte einen Halt und beruhigende Abfindung zu gewähren!...

In einem deutſchen Luſtſpiel verſchwört ſich eine Gruppe von Freunden, für einen einzigen Tag einander rückſichtslos die volle Wahrheit zu ſagen und das Ende dieſes Tages bezeichnen eine Reihe Duelle, Eheſcheidungen, wütende Verzweiflung, allgemeiner Haß, welcher erſt dem Entſchluſſe weicht, ſich künftig

wieder zu belügen. — „Die Kunſt des Lebens“ — ſo lautet ein feines Wort d'Annunzios, „iſt dieſe, die Wahrheit zu verſchleiern“. Und ein deutſcher Künſtler bietet uns den verzweifelten Imperativ: „So helft euch aus der Wahrheit Brüder!“ Wenn nun aber das Weſen aller Sittlichkeit dieſes iſt, daß ſie Leben fördert und Wärme ſchafft, ſo läßt ſich ernſtlich daran zweifeln, ob das Ideal der Wahrheit ein ſittliches Ideal oder umgekehrt, ob eine auf Wahrheit geſtellte Sittlichkeit eine berechtigte und lebenfördernde Sittlichkeit ſei. Ob das „vivre au grand jour“, welches Comte als oberſtes Sittengebot proklamiert, nicht gerade die tiefſten und zarteſten menſchlichen Bande durchſchneiden, ja unter Umſtänden wahrhaft mörderiſch wirken kann? Iſt es nicht beſſer, es ſtirbt ein Menſch, der an die Liebe eines andern glaubt, bevor er erfährt, daß der Geliebte untreu iſt? Iſt es nicht beſſer, es ſtirbt ein Mann, der ſein Leben an einen großen Glauben hingab, bevor er erfährt, daß ſeine Kinder Renegaten dieſes Glaubens ſind? Iſt es nicht beſſer, eine Schuld, ein Fehltritt wird verheimlicht, als daß ſeine Enthüllung den Tod bringt? In Millionen Fällen erweiſt ſich die lebenfördernde Kraft der Lüge! Und gerade die reichſten, offenſten Seelen bedürfen ihrer als einer Schutzwehr für ein durch großartige Offenheit gefährdetes Leben. Sollte vielleicht, wie das verfolgte Tier ſich vor dem Jäger inſtinktiv tot ſtellt, ſo wie in der Natur Eines das Andere dupiert mit Schutzfarben und Mimicry, Schönheitsreiz und Schein, Tänzen, welche Furcht erregen ſollen, Formen und Farben, die nur Lebensliſte verbergen, — ſollte vielleicht auch noch in der ſittlichen Welt die Lüge das Prinzip der Erhaltung des Lebens und letzter Hintergrund auch aller „Wahrheit“ ſein? — Der bedeutendſte und feinſte Geiſt, den das moderne England hervorbrachte, Oskar Wilde, deſſen Gedanken zahlreiche Berührungen mit Nietzſches Gedanken haben, ſchrieb ein ſehr geiſtreiches Klagelied über den Verfall der Lüge

im ethisierten Leben, voll ähnlicher Bedenken, wie sie Nietzsche schon in einer frühen Abhandlung „über Lüge und Wahrheit im außermoralischen Sinne" äußert. Ist eine totbringende Wahrheit denn wirklich, wie Kant glaubt, etwa sittlicher als ein lebenfördernder Meineid? Sollte jenes Motto, das Schopenhauer über seine sämtlichen Werke setzte, „Vitam impendere Vero" nicht künftig umzukehren sein in jenes andere Motto, das man recht wohl über Nietzsches Werke schreiben könnte: „Verum impendere Vitae?" — Und sollte die viel verkannte Jesuitenmoral, die gegenüber der Gefahr des Falschverstanden- und Befeindetseins die Mentalreservation billigt und das Verschweigen oder Verstellen, das „Falsiloquium" oder dire mensonge mit feinster Psychologie vom Täuschen oder Betrügen, vom „Mendacium" oder mentir unterscheidet, sollte diese Moral, die noch etwas Höheres als Moral kennt, nicht schließlich Recht behalten? Man sagt wohl, der Zweck dürfe nicht ein unlauteres Mittel heiligen. Aber wofern es einen absolut wünschenswerten Zweck gibt, nein, wofern ich nur subjektiv von der absoluten Wünschbarkeit eines Zweckes überzeugt bin, ist es doch wohl selbstverständlich, daß ich alle Mittel wollen muß, die dieses schlechthin Letzte verwirklichen helfen. Gibt es aber noch etwas Höheres als das Leben? Und kann das eine Schuld sein, womit ich Leben gefördert habe? — Und schließlich scheint mir dieser Zweifel an der „Wahrheit" noch von einer ganz andern Seite her Verstärkung zu erhalten. Man frage sich doch, was denn die letzte, nicht mehr zu bezweifelnde Gewähr dessen ist, was wir wahr oder sittlich nennen? Doch wohl ein Erlebnis, ein Gefühl, ein bestimmter psychologischer Formcharakter, der solchen seelischen Erfahrungen anhaftet, bei denen wir uns eben im Consensus omnium stehend erachten, bei denen wir wissen, daß es sich so und nicht anders verhalten muß?! Aber wie nun, wenn dieses Gefühl zwingender logischer oder moralischer Not-

wendigkeit nichts wäre als eine in Jahrmillionen herangezüchtete biologiſche Richtungslinie, in welcher allein ſich das gegebene Leben entwickeln konnte, eine Sackgaſſe der Entwicklung, in der alles Leben ſchließlich ausmündet und ſich erſchöpft? ... Ein dubiöſer Anwalt ſoll nach einem glänzenden Plaidoyer gefragt worden ſein, ob er das, was er von ſeinem Angeklagten ſo ergreifend geſagt habe, denn nun auch ſelber glaube. Er ſoll darauf erwidert haben: „Lieber Herr, wenn Sie ſo viele faule Prozeſſe zu führen hätten wie ich, dann wüßten Sie auch nicht genau, was denn wahr und unwahr iſt.“ — Nun, die meiſten Menſchenleben in ihrer ungeheuerlichen Naivetät, ihrer Unbewußtheit in Bezug auf die eigene Seele, ihrer ewigen Benommenheit durch Wunſch und Intereſſe, Sehnſucht und Erwartung ſind durchweg „faule Prozeſſe“, bei denen die Vieldeutigkeit aller Phänomene, das kurze Gedächtnis, der unvertilgbare Wille, alle „Wirklichkeit“ beſtändig umſtellt, verfälſcht oder verfärbt. In allen Wahrnehmungen, Erfahrungen, Bezeugungen und Ausſagen iſt der individuelle Faktor ganz unberechenbar. — Denn das ſogenannte Denken, das Allgemeine und Soziale, das ſich aus Milliarden und Abermilliarden von Einzelerfahrungen langſam herauskriſtalliſiert, die Sprache, von der ſubjektiven Sprache der Muſik und Lyrik bis zur abſtrakteſten der Mathematik und des Symbols — ſie ſind doch immer nur ein Vehikel, ein à peu près, ein langſam abgewonnenes Verſtändigungsmittel, das ſich der individuellen Erfahrung darbietet, die ihrerſeits doch immer das ſchlechthin Letzte und einzig Erlebbare iſt. — Aber ſchon dies ſubjektive Erfahren des Erlebens iſt kein Erleben mehr! Es iſt bereits gefärbt durch den Niederſchlag alles früheren Erlebens, in welches ſich das Gegenwärtige faktiſch eingliedert und durch alle Ziel- und Wunſcherlebniſſe in deren Richtung das Gegenwärtige hineingedrängt werden ſoll. — Haben wir nun aber einmal dieſen furchtbaren Gegenſatz von Erkennen und

Erleben erfaßt, dann ist ein unverlierbarer Bruch in unsere Seele gesenkt. Die Inschrift über dem Tempel von Delphi lesen wir nun mit heimlichem Schauder, denn wir ahnen, daß sie uns den Weg zum Tode weist. Jetzt erst verstehen wir das unnennbar hoheitsvolle, das vor Tränen erstarrte Lächeln im Antlitz der Meduſa Rondanini. Wir wissen, was es besagen soll, daß das Leben unter dem Blicke dieser Gorgo versteinert und daß zur Salzsäule gefriert, wer nach rückwärts blickt. Wir verstehen die in unserm Blute ererbte Tragödie unserer frühesten Ahnen. Die „Erkenntnis des Guten und Bösen" war an das Wissen geknüpft! Mit ihm ist das Paradies verloren! Und wer von dieser Frucht aß, kann nicht unter den Baum des Lebens zurück! . . . Jeder Philoſoph, jedes Genie — so sagt Schopenhauer — hat im Grunde nur einen einzigen Trick. Er kann ihn immer nur in tausend Modalitäten wiederholen. Hier aber haben wir den Trick Nietzsches gefunden. Den Erreger der skeptischen Krankheit in Reinkultur. Den Gesichtspunkt, von dem aus die neue Weltoptik beginnen soll. . .

4. Lehrer und Zeitgenossen.

Wie aber kam es denn nun, daß Nietzsche an seiner früheren „Wahrheit" irre wurde, bis er durch die Skeptik hindurch aus einem unkritischen Idealisten im Banne Wagners, ein kritischer Idealist im Banne der modernen Biologie geworden ist? — genau wie jener andere Große, dem man Nietzsche an die Seite stellen darf, ja an die Seite stellen muß, genau wie Kant durch eine Periode der Skeptik hindurch aus einem Dogmatiker ein Kritiker ward? — Nietzsche war unter die Herrschaft neuer Einflüsse geraten! Zunächst eines Mannes, der im Verborgenen intensiver auf die philoſophische Entwicklung Deutschlands gewirkt hat als vielleicht irgend ein anderer gleichzeitiger Schriftsteller. —

Friedrich Albert Lange zog mit seiner faszinierenden Geschichte des Materialismus auch Nietzsche eine Zeit lang in den Bann seiner tiefsinnigen Absurditäten, — ein Philosoph, der wie kaum ein zweiter das praktische Leben kennt, voll großartiger sozialpolitischer Gedanken, voll einer tiefen Menschenliebe und edlen Lebensstimmung, der als Gymnasiallehrer, Buchdrucker, Journalist, sogar als Turnlehrer, schließlich als Professor in Marburg aufs tätigste gewirkt hat. Lange war Kantianer. Aber unter den metaphysikfeindlichen Kritizisten, die in unseren Tagen ihr „Zurück auf Kant“ als Parole ausgeben, scheiden sich frühzeitig ein rechter und ein linker Flügel, ein lachender und ein weinender. Der lachende verkündet an den Universitäten das Ende der Metaphysik mit dezidiertem Behagen und der Schärfe triumphierender Logiker. Der weinende erklärt zwar auch „Metaphysik ist tot“, aber doch mit Augen voll leiser Wehmut über die Beschränktheit unseres Erkennens auf Erfahrung und die Kategorien des Erfahrens. Und diesen weinenden Kantianern kam nun Lange, einer der anständigsten freiesten Charaktere, die je ein deutsches Katheder geziert haben, mit seiner tiefsinnig schiefen Ehrenrettung der religiösen und metaphysischen Philosophie eben recht. Er wurde Stammvater einer Richtung, die sich heute als „immanente Philosophie“ bezeichnet und deren deutsche Scholarchenschulen zu Tripstrill und Posemuckel noch in holder Blüte stehen. Die Bücher, welche die Jünger dieser Schule, je eines in jedem Jahre, zu schreiben pflegen, beweisen bis zur metaphysischen Drehkrankheit immer das Selbe. Nämlich dieses, daß ein Durchbrechen des Bewußtseins unmöglich sei. Daß die Welt Bewußtseinsinhalt und durch Bewußtsein getragen ist! — Nun wäre das gewißlich die letzte und darum gleichgültige Erkenntnistatsache, wofern eben unter Bewußtsein nichts verstanden wird als der Zusammenhang der Inhalte. Der Trick jener „Immanenten“ besteht nun aber gerade darin, daß sie unaufhörlich das Wort Erfahrung im Munde

führen und sich unaufhörlich versichern, niemals über Bewußtseinsinhalte zu „transzendieren", welche der eine von ihnen beim andern „erschließt". Und während sie das tun, während sie verzweifelt bemüht sind, kein ander Sein „anzuerkennen", als just ihr Bewußtsein, machen sie eben ihr „Bewußtsein" zu einer Substanz und lassen das, was sie in ihm vorfinden, identisch sein mit den Vorgängen, durch welche Bewußtseinsinhalte getragen sind. Blickt man hinter die Kulisse dieser Sorte von „Immanenz" und „reiner Erfahrung", so sieht man nichts als den wütenden Willen zur Metaphysik. Und auch bei Lange steckt hinter dem Pathos seines neukantischen Idealismus eine hektische Metaphysik, die schon vor der Geburt den Todeskeim in sich trägt. Die Art aber, wie er nun „den Dreh findet", um von seinem radikalen Kritizismus, der auf reine Erfahrungsforschung tendiert, plötzlich mit einem Saltomortale in der Metaphysik zu landen, ist in ihrer Art genial und vorbildlich. Wir können zwar nicht über den Schatten der Bewußtseinsfunktionen in das Ansich der Dinge springen und positive Wahrheit kann somit in den Gebilden der Metaphysik und Religion nicht gefunden werden. Nun aber ist doch das religiöse Erlebnis und das metaphysische Bedürfen in unserer Seele als psychologische Tatsache gegenwärtig. Es gehört eben mit zum Leben, und insoferne wir nicht nur erkennende Intelligenzen, sondern vor allem wollende oder wertende Menschen sind, muß es uns unbenommen bleiben, im Interesse des Lebens und seiner Verschönerung auch schwärmen und träumen zu dürfen! Das schöne Spiel abstrakter Dichtung malt Elysium auf die Kerkerwände des Lebens; und wie die Religion durch ihre Früchte gerechtfertigt wird, so kann auch die „Philosophie" als das Komplement der Wahrheit nur von vornherein darauf verzichten, Erfahrungswissen zu sein, um eben auf Grund solcher Resignation berechtigt zu werden, den schreienden ideologischen Nöten der Menschenseele Befriedigung zu schaffen. —

Es iſt wohl klar, daß ein ſolch paradoxer Standpunkt, welcher Religion und das, was man ſo gemeinhin „Philoſophie“ nennt als Krücke und Nothbehelf ſchätzen lehrt, in radikaler geſtimmten Gemütern zur vollen Skeptik führen muß, welche die Superſtitionen und Illuſionen, die einer Schwäche zu Hilfe kommen, verwirft, weil eben nur Stolz und Stärke erträglich ſind. Und das war damals Nietzſches Standpunkt! Wenigſtens ſo lange, bis er zu der umgekehrten Frage kam, ob nicht das, was man ſo gemeinhin Schwäche nennt, nämlich Glaube, Aberglaube und Illuſion im Grunde nicht nur etwas Stärkendes, ſondern recht eigentlich das Starke ſei? — Wie man eine Leidenſchaft oder ein Gefühl ſo in der Phantaſie erſchöpfen und bis auf den Grund auskoſten kann, daß ſchließlich nicht das armſeligſte Reſtchen dieſes Gefühls mehr lebendig werden und keine Macht es wieder erwecken könnte, ſo war es Nietzſches Natur, eine Ideenrichtung ſo bis in die letzten Fineſſen und Ekſtaſen zu durchleben, daß ſchließlich nur noch ihre leere Hülſe zurückblieb, die er dann als Wortmünze achtlos fortwarf zu einer Zeit, wo er vielleicht ſchon wieder bei ganz andern Vorausſetzungen angelangt war. Nur wer gleich ihm die äußerſte Leidenſchaft der Freigeiſterei durchkoſtet hat, kann ſchließlich Begründer neuen Glaubens werden.

Es kamen nun damals noch eine Reihe anderer Eindrücke zuſammen, welche Nietzſche auf dem Wege wiſſenſchaftlicher Beſonnenheit vorwärts drängten. Die Lektüre der großen franzöſiſchen Aphoriſtiker, zumal des geiſtvollſten aller Charakterologen, Montaignes, welchen Emerſon mit Recht als „den Skeptiker ſchlechthin“ charakteriſiert hat. Sodann eines der feinſten Geiſter der franzöſiſchen Literatur, Henry Beyles, der ſich als Philoſoph Stendhal nannte, dazu zweier eminenter Pſychologen, des zarten, traurigen, ſchüchternen Amiel und des klaren, kräftigen Vauvenargue, gleich La Rochefoucauld und Helvétius unerſchöpflich an glänzenden Streiflichtern und Antitheſen. Endlich kam der Ein-

fluß zweier Moralphilosophen unserer Tage hinzu, eines jung verstorbenen französischen Freidenkers Guyau, dessen leider noch unübersetzte Bücher über die „Moral ohne Verpflichtung und Sanktion“ und über den „Atheismus der Zukunft“ Nietzsche sehr hoch schätzte, sowie eines Deutschen, Paul Rée, der auch im persönlichen Zusammenleben einigen Einfluß auf Nietzsche gewann und in seinen Büchern über „die Entstehung des Gewissens“ und die „Herkunft der Moral“ einen metaphysikfeindlichen Utilitarismus vertritt nach dem Vorbilde der ungleich tiefsinnigeren englischen Philosophen, nach dem Vorbilde Mills und Spencers, — redlich irrelevante Schriften, von denen ich nie recht begriffen habe, wie sie auf Nietzsche richtunggebend wirken konnten. — Es ist indessen sicherlich die feinste, klarste und gediegenste Periode in Nietzsches Schaffen, die unter dem Zeichen dieser deutschen und französischen Denker beginnt. Die Traditionen des hellen, sonnenäugigen Zeitalters der Aufklärung, des achtzehnten Jahrhunderts wirken in ihr fort. Jener Zeit, wo das große Fortschrittssystem des Merkantilismus gegen das stabile Autoritätsprinzip der Physiokraten aufkommt, das Vernunftrecht gegen das Naturrecht Front macht und der Mensch entdeckt, daß sein Geist der Natur ihre Bahnen vorschreibt, ja, daß alle Natur nur ein Werk menschlicher Vernunft ist. Damals gilt auch in den Künsten das rationelle Moment über alles. Man wallfahrtet nach Rom, mit Künstlerhut und Ränzel, um in Raphaels und Michelangelos Schule, mit freudigem Eifer Zeichnung und Form zu erlernen. Aber Venedig, Tizian, Tintoretto und Velasquez, die uns so innig nahe stehen, schätzt man nur wenig. Das Kolorit all der großen Kopisten und Komposiiteure jener Tage ist duff, blechern, schmutzig und ohne Leuchtkraft, aber wie viel dachten, beobachteten, studierten jene Meister! Die Werke unserer „klassischen Literatur“ wie die Philosophie des Kantischen Zeitalters beherrscht eine Art freudigen Vernünftelns

immer von der Gefahr umwittert, lehrhaft, dogmatisch, akademisch zu werden. Wir beobachten auf den Gemälden jener unerträglichen Akademiker, die einst Goethe pries, ein sehr geringes Verständnis für Farbe, dagegen eine weit sicherere Erkenntnis der Perspektive, der Formgesetze, der Gesetze räumlichen und plastischen Sehens, als sie unsere gegenwärtige Kunst noch besitzt. Es ist der Triumph des Empirismus auf allen Gebieten, den nur die Romantik für kurze Zeit wieder zerstört. Der vorurteilsfreie, großzügige Geist ist das neue Ideal, welches an Stelle des Künstlers, Asketen oder Philosophen tritt. — — Die Seligkeit des Erkennens, das Glück des wissenden Menschen — es überkommt nun Nietzsche neuerdings wie ein Frühlingsrausch! Die Wonne des Befreiten, der seine Krücken fortwirft und tanzen lernt, der alle Vergoldungen und Verbrämungen verachtet, der —, ein geborener Psychologe —, nichts will, als furchtlos das Weben der eigenen Seele und nackte Seelen anderer belauschen, der sein Glück darin findet, alles zu verstehen, ohne im guten oder schlimmen dabei urteilen und werten zu wollen, der das Leben für ein Problem hält, welches wert ist, daß darüber nachgedacht werde und der nun dem Nachdenken und Erforschen des Lebens das Leben selber weiht, — das sind die Grundstimmungen, die auf der Mittagshöhe seines kurzen Lebens Nietzsche ganz ausschließlich beherrschen, so ausschließlich, daß er sich nie genug tun kann in entzückenden Bildern und Vergleichen, das reife Sommerglück, die freie, große, himmlische Heiterkeit dieses prinzipiellen Skeptikers, dieses an nichts mehr glaubenden, völlig illusions- und metaphysikfreien Menschen zu schildern. Aber andererseits ist auch diese reichste und reifste Zeit Nietzsches, aus der die größte Fülle seiner Werke stammt, — die „fröhliche Wissenschaft", die „Morgenröte", „Jenseits von Gut und Böse" und „Genealogie der Moral" —, am reichsten an Irrtümern, ja nicht selten an Plattheiten, die einen Rationalismus befürworten,

der an die übelsten Leistungen des Deismus oder der linkshegelschen Theologie erinnert. So, wenn Nietzsche subtile, seelische Tatsachen aus physiologischen Prozessen erklärt, wie etwa das Daimonion des Sokrates aus einem Ohrenleiden. Da wird er ähnlich flach, wie die moderne Pektoraltheologie, auf welche schon Hebbel das artige Bonmot münzt, sie gebe allerdings zu, daß Jesus Christus am dritten Tage auferstand, aber daß ihm zu seiner Himmelfahrt keine Flügel wuchsen, habe Neander zweifellos erwiesen. Man kann diese Richtung, welche Nietzsches mittlere Lebensperiode charakterisiert, mit dem Worte „Skeptik" bezeichnen, im Sinne jener radikalen Skeptik, die Descartes als den Anfang der Philosophie preist, der prinzipiellen Epoché gegenüber allen Inhalten und Reflexen des Bewußtseins. Besser aber reiht man Nietzsche einer großen geistigen Bewegung ein, die von Frankreich aus von einem der einflußreichsten Männer der Neuzeit, einem zwar weniger tiefen als ungemein umfassenden Geiste ausging. Ich meine Auguste Comte, den Schöpfer der positiven Philosophie, welche unter radikaler Ausscheidung alles Transzendenten, in der Philosophie nichts als den beschreibenden Zusammenhang und die Systematisierung von Erfahrungen sehen will und in Deutschland einerseits in der philosophischen Richtung von Laas und Alois Riehl, andererseits in den Richtungen von Mach und Avenarius, Kirchhoff und Hans Cornelius eine unvergleichliche Vertiefung erfahren hat. Nun war zwar Nietzsche mit diesen Schulen unvertraut und hat unter allen modernen Philosophen einzig von Comte niemals Notiz genommen, gleichwohl aber war er, — was merkwürdigerweise noch kein Darsteller seiner Philosophie bemerkt hat, — in sehr weitem Maße mit dem Philosophen bekannt, der bei uns eine ähnliche, Comte verwandte, aber höchst einseitige und unsinnig übersteigerte Richtung inaugurieren wollte. — In einem kleinen Dorfe bei Potsdam lebt sorglich verbarikadiert ein völlig vereinsamter, seit seinem dreißigsten Jahre

erblindeter alter Mann, verbittert und feindſelig gegen alle Welt, mit einer Kraft monomaniſchen Haſſes ausgeſtattet, die aus ſeinen Werken eine lange Kette unerquicklicher Zerrbilder macht und Nietzſche zu dem unſchönen, aber ſicherlich nicht völlig ungerechten Ausdruck verleitet hat: „Dieſes „Moralgroßmaul“ wache vor ſeiner eigenen Philoſophie wie ein giftig gewordener alter Hund, der zu lange an der Kette gelegen habe.“ Es iſt Wahres an dieſer Charakteriſtik Eugen Dührings, eines Philoſophen ohne Liebe und ohne Seele. Ein Geiſt, wie ein mächtiger, weithinſchattender Baum, der nicht blühen durfte. Aber wer tiefer zu blicken vermag, der muß unter den endloſen Schrullen und Verſchrobenheiten des blinden Haſſers, hinter allem Schutt, den fremde und eigene Schuld auf dieſes mißtrauiſche Leben häuften, den verſtümmelten Torſo eines wahrhaft großen Menſchen finden. Er muß ſtaunen über den Scharfſinn und die Konſequenz dieſer Kritik, über die radikale Freiheit von Vorurteil und Myſtik, mit der neues Vorurteil und neue Myſtik begründet werden. Er muß ergriffen an das Schickſal Fauſtens denken: „Den leichten Tag geſucht und in der Dämmerung ſchwer, mit Luſt nach Wahrheit jammervoll geirret.“ Und er wird dieſen Greis, unter den Lebenden einen der Größten, verehren und lieben müſſen! — Blinder Haß gegen die Sozialdemokratie, apodiktiſche Wut gegen die Univerſität, die Profeſſoren, die Irrenärzte, das moderne Bildungsweſen, das humaniſtiſche Gymnaſium, unſinnige Gehäſſigkeiten gegen Goethe, gegen Kant, gegen Dante, gegen Helmholtz, gegen Gauß, konſequente, aber ſchlechterdings wüſte Polemik gegen alles, was entfernt an Religion, an Myſtik, an Metaphyſik erinnert, nicht zum mindeſten ein den ödeſten „Radauantiſemitismus“ übertreffender Judenhaß, — das alles ſind Steckenpferde, Abſonderlichkeiten, Lieblingsſchrullen, die die Dühringſchen Leiſtungen (auf mathematiſch-phyſikaliſchem und volkswirtſchaftlichem Gebiet, oft abſurde Leiſtungen) immer wieder entſtellen

und vertrüben. Und dennoch! Hier ist einsame Größe! Und auch Nietzsche hat ihr mehr zu danken, als er selber zugibt, und selber vielleicht weiß. Eine Reihe seiner wichtigsten Grundgedanken sind nachweisbar Dühring entnommen. So ist seine folgenschwerste, grauenhafte Lehre von der ewigen Wiederkunft bei Gelegenheit der Lektüre Dührings zuerst in ihm aufgetaucht. Der Begriff des „guten Europäertums", das Ideal des „wissenschaftlichen Menschen", ferner der Begriff des „nordischen Menschen", der den wüsten Phantasiegebilden, den ins Unendliche drängenden Superstitionen und religiösen Schamanismen Asiens das Glück und die Bescheidenheit einer positiven Sachwissenschaft entgegenstellt und unter dem ruhigen nordischen Himmel eine geklärte einfachere Weltanschauung erarbeitet — das alles sind Begriffe, die in dieser Zeit von Nietzsche aus Werken Dührings entnommen werden, vielleicht auch durch Stein in ihm befestigt sind, der, wie wir schon hörten, Dührings Schüler war. Gegen diese Konjektur scheint mir auch keineswegs der billige Nachweis zu zeugen, daß Nietzsche solcher Abhängigkeit sich nicht bewußt war und den Namen Dührings nur dreimal flüchtig erwähnt habe. Die sehr eigentümliche Produktionsweise Nietzsches ist dadurch charakterisiert, daß alles, was er sehr schnell unbewußt rezipierte, ungewöhnlich lange von ihm herumgetragen und innerlich volviert wird, während seine Bücher scheinbar unmittelbar und stoßweise wie vulkanische Paroxismen hervorbrechen. Auf eines der denkwürdigsten Beispiele für diese Art inneren Verarbeitens hat uns ein Psychiater aufmerksam gemacht, welcher in „Also sprach Zarathustra" zufällig eine Stelle fand, die ihm wörtlich aus einem verschollenen Buche von Justinus Kerner abgeschrieben zu sein schien. Hier hätte der naive Beobachter zweifellos von bewußtem „Plagiat" gesprochen. Zufällig aber konnte man nachweisen, daß Nietzsche als elfjähriger Knabe dieses Buch mit fieberhaftem Eifer verschlungen, dann aber nie wieder

geleſen hat. Es muß alſo ſomit die betreffende, ſehr unheimliche Stelle einen ſolchen Eindruck auf ſeine Phantaſie gemacht haben, daß über ein Menſchenalter ſpäter, zweifelsohne ganz unbewußt und in völlig anderem Zuſammenhang er jene eindrucksvollen Wendungen noch faſt wörtlich wiederholte.*) . . .

5. Der Freigeiſt.

(Die intellektuale Periode.)

Wenn es wahr iſt, daß auch die Wiſſenſchaft gleich Religion und Kunſt keine Wahrheits-, ſondern Lebenszwecke verfolgt, dann kann der Philoſoph nichts mehr objektiv gelten laſſen, ſondern wird alles auf ſeine Motive hin unterſuchen. Er wird ſelbſt vor der Logik nicht Halt machen, ſondern wird fragen, ob nicht Logik aus ethiſchen, ſozialen Intereſſen erzüchtet iſt, und umgekehrt wird er auch Ethik an Logik zu prüfen haben. Eine Ethik der Logik wie Logik der Ethik wird zu ſchreiben ſein. Beide aber werden wiederum der Pſychologie unterſtellt werden müſſen, denn wir haben letzthin keine anderen „Welträtſel“ als das Rätſel unſerer Frageſtellungen und Frageſteller. Wir erſtreben eine Pſychologie der Religion und des religiöſen Menſchen, der Philoſophie und Philoſophen, der Kunſt und Künſtler. Wenn wir nun aber von dieſer pſychologiſchen Seite her, von Seite ihrer Bedingtheiten und Motive an Kunſt, Religion und Philoſophie herantreten — ach, wie viel Trauriges, Halbes, Allzumenſchliches entdecken wir dann als Quelle des Allervornehmſten am Menſchen.

*) Über die Beziehungen zwiſchen Dühring und Nietzſche habe ich in einem kleinen Eſſay gehandelt. Er ſollte 1903 zu Dührings ſiebzigſtem Geburtstage erſcheinen. Aber ich fand keine Redaktion, die ihn annahm; ein Beiſpiel für die Cliquenbildung und grauenhafte Monopoliſierung des deutſchen Bildungsweſens, gegen die Dühring wie Nietzſche ſo verzweifelt angekämpft haben.

Und dieſe allzumenſchlichen Unter- und Hintergründe beginnt nun Nietzſche auszugraben, und das erſte Buch dieſer neuen Epoche widmet er dem freieſten aller Freigeiſter, Voltaire. Damit aber war denn der Bruch mit ſeiner Vergangenheit vollzogen. Er war *das* geworden, als was er uns am vorbildlichſten iſt, ein Viviſektor des Geiſtes, Eingeweideſchauer, Herz- und Nierenprüfer, *Pſychologe*. Wie konnte er nun noch Freund ſeiner Freunde ſein? Er durchſchaute und analyſierte Seelen mit unheimlichem Auge. Den naiven Bewunderer der Griechen konnte Wagner ertragen, der wiſſenſchaftliche Skeptiker aber kann ein bildendes Genie nur lähmen. Der Dichter hatte Freunde, die Wärme geben, weil ſie Wärme *ſuchen*, der erbarmungsloſe Viviſektor lebt nun im luftleeren Raum, er hat um ſich keine Atmoſphäre, in der Lebendiges ſich anſchmiegen und gedeihen kann; er iſt von nun an völlig einſam. — Aber es mag uns Troſt ſein, daß Niederlagen und Enttäuſchungen, die der perſönliche Menſch am Leben erleidet, dem objektiven, *ſchaffenden* Menſchen, dem Künſtler und Denker, wenn ſie ihn nicht erſticken und umbringen, ſchließlich wohl zugute kommen. Ein echter Dichter ſchlägt aus *jedem* Elend Poeſie, und wie das Blatt des Perrückenbaumes nur duftet, wenn man es zerreibt, ſo tönt das Herz, wenn der Harfner Schmerz in ſeine Saite greift. — Nur ein Schwerleidender kann ſolche Bilder blühender Geſundheit zeichnen, nur ein Vereinſamter ſolche Gemälde künftiger Gemeinſchaft entwerfen. Ein Menſch, der nichts mehr zu verlieren hat, weil er va banque ſpielte, dem auch der Tod keine Überraſchung bringen kann, weil er hundertfach geſtorben *iſt*, der ſich über nichts mehr *wundert*, weil er alles und nichts *erwartet* — ein ſolcher Menſch iſt unbezwinglich! — Er *kann* alles und *wagt* alles. Und Nietzſche war ein intellektueller Desperado. Er *hatte* nichts zu verlieren. Er tritt von ſeiner Profeſſur zurück, bricht mit ſeinen Freunden; akademiſche Ehre, Ehrgeiz, Familienintereſſe, Sorge um Weib, Kind und Haus,

und alles, was sonst das Gedankenleben des Durchschnittsgelehrten bindet, beeinflußt und — fälscht, für *ihn* kam es nicht in Betracht. Und so konnte gerade in dieser Zeit der vollen Loslösung von allen sozialen Lebensbanden der Unabhängige und Verlassene den *Hymnus* auf die kühnen, lasterhaften Weltumsegler des Gedankens anstimmen. Nichts bindet sie, nichts nehmen sie ungeprüft, vor keiner Gefahr schrecken sie zurück! Qui potest mori non potest cogi. . . Es gibt Genies, die man nur in Sonne und harmloser Freude denken kann, wie Mozart. Oder in olympischer Ruhe, „mit gelassener Hand flammende Blitze über die Erde säend," wie Goethe. Oder als Triumphator daherkommend in goldgeschirrtem Wagen, von Korybanten umtanzt, gleich Wagner. Oder an Felsen geschmiedet in krampfhaftem Trotze, so wie Hebbel. Aber andere gehen am *stolzesten*, je schwerer die Last wird, die auf ihrer Schulter liegt. Sie lieben nicht den Schmerz, sie suchen ihn nicht, aber sie *verachten* ihn. Sie würden sich selbst ans Kreuz schlagen, wenn ihr *Werk* dadurch größer würde. Nietzsche begann unter dem Schmerz zu leben, wie der Mensch den Druck der Atmosphäre nötig hat, um aufrecht zu schreiten. Er war wie eine jener starren Inseln der Südsee, auf der nie eine Hand gesäet, nie ein Vogel gesungen hat. Aber Schiffer, die im lustigen Schiff voll Wein und tanzender Mädchen zufällig vorüberfuhren, warfen in höhnendem Übermut welkende Blumen und faulende Früchte nach dem öden Antlitz des toten Gesteins. Und da sie als Greise hoffnungsleer und ermattet an derselben Stätte vorüberkommen, empfängt sie ein rauschender Pfirsichwald und fremde exotische Blütenpracht. Der *Dank* solcher starren Insel für die Verachtung, die man ihr gab, und den Hohn, der sie nicht erkannte. —

Nach zwei Richtungen erscheinen alle seelischen Phänomene für Nietzsche erklärungswert und erklärungsbedürftig. Erstens vermittels der *historischen Methode*, als Durchgangspunkte

einer endlosen Entwicklung, die keine unverbrüchlichen Normen, weder logische, noch ethische, noch ästhetische Normen für alle Zeiten und alle Orte anerkennt, vielmehr jede Erscheinung aus ihrem Zusammenhang als etwas Korrelatives und Bezügliches zu begreifen trachtet. Sodann vermöge der analytischen Methode, die jedes scheinbar einfache Gebilde immer neu analysiert und als Summation unendlich vieler Einzelkomponenten verstehen lehrt. Eine unerschöpfliche Fülle feinsinniger und schlagender psychologischer Erkenntnisse wird nun mittelst dieser analytisch-diminuierenden und jener historisch-kontinuierenden Methode gewonnen. Alles was bisher ungeprüft galt, wird einerseits auf seine Herkunft, andererseits auf seine Elemente hin untersucht. Da ergeht es denn zunächst der Religion und der Philosophie schlecht. Es wird gezeigt, wie diese Produkte scheinbaren Wahrheitsdranges die Gebilde der armseligsten Augenblicke unseres Lebens sind, Wissenschaften, die von den Grundirrtümern der Seele so handeln, als seien es Grundwahrheiten. Er erstrebt fernerhin eine Chemie der moralischen Gefühle, auf Grund deren er insbesondere über den Gesichtskreis des Christentums unsterbliche Wahrheiten aufzeigt, etwa wenn er das Erlösungsbedürfnis analysiert als Produkt der Selbstunzufriedenheit, des Leidens am Ich und emotionaler Niederschläge absurder Vorstellungen und schiefer Urteile. — Was diese ganze Periode charakterisiert, ist die Grundanschauung, daß alle Entwicklung eine Entwicklung aus dem Lebenswahnsinn zur Klarheit sein müsse, Entwicklung im Sinne von Aufklärung. Damit aber ist nun eben das, was in der ersten Periode seines Denkens als Dekadencesymptom gekennzeichnet wurde, gerade zur Gipfelblüte des Kulturlebens geworden. Die geschmähte hellenistische Epoche, der Universalismus der Alexandriner, das Sammlertum der Attidographen, die Kulturen von Pergamon, Keos, Olympia (in der Tat das bestverkannte Zeitalter der Menschengeschichte), jetzt kommen sie wie die Kultur der Aufklärung und die französische Revolution bei

Nietzſche zu hohen Ehren. Sokrates, Ariſtoteles, Kant, das ſind Typen jener „gerechten, gemäßigten Zone", die fern von allen Maßloſigkeiten und genialen Sprüngen die ſchönſte Bändigung des Lebens, die letzte Vereinheitlichung mächtiger Gedankenmaſſen, die harmoniſche Form der wahren Bildung repräſentiert. An die Spitze aller Werte aber tritt jetzt, wie in Platos Philoſophie, das Idealbild des ſouveränen Weiſen. „Das Pathos, daß man die Wahrheit habe, gilt jetzt ſehr wenig im Verhältnis zu jenem freilich milderen und klangloſeren Pathos des Wahrheitsſuchens, welches nicht müde wird umzulernen und neu zu prüfen. Der Freigeiſt wird allem und allen gerecht, weil er alles und alle zu verſtehen ſucht. Die Gerechtigkeit iſt die einzige Göttin, vor der er kniet. Binden wird er ſich nicht, denn jede gebundene Lebensform hemmt die Freiheit des Erkennens. Als Wanderer durchzieht er die Welt, in der Helle und Kühle des Vormittags gedeiht ſeine Philoſophie am beſten, dann kommen die wonnevollen Morgen, wo ihm nachher, wenn er ſtill, in dem Gleichmaß der Vormittagsſeele unter Bäumen ſich ergeht, aus deren Wipfeln und Laubverſtecken heraus lauter gute und helle Dinge zugeworfen werden, die Geſchenke aller jener freien Geiſter, die in Berg, Wald und Einſamkeit zu Hauſe ſind, und welche gleich ihm, in ihrer bald fröhlichen, bald nachdenklichen Weiſe, Wanderer und Philoſophen ſind. Geboren aus den Geheimniſſen der Frühe, ſinnen ſie darüber nach, wie der Tag zwiſchen dem zehnten und zwölften Glockenſchlag ein ſo reines, durchleuchtetes, verklärt heiteres Geſicht haben könne. — Sie ſuchen die Philoſophie des Vormittags. Und ſie bleiben auch im Tode dieſem Wahrheitsſtreben treu: Dem Lichte zu — ihre letzte Bewegung; ein Jauchzen der Erkenntnis, ihr letzter Laut."*) Das Labyrinth des Kosmos wird

*) Raoul Richter: Fr. Nietzſche, Leipzig 1903, S. 155 (wohl die gediegenſte ſyſtematiſche Darſtellung der Nietzſcheſchen Philoſophie).

zur menschlichen Wohnung und das erneute All kreist nach einem neuen Kalender um das Sternenbild des Apollinischen, gleich wie nach Copernikus entscheidender Umwertung all unser Weltall um Halkyone kreist.

Was nun Nietzsche in dieser zweiten Lebenshälfte aber vor allem nahe tritt, ist das Problem, in dessen Behandlung er am originellsten und fruchtbarsten wird, das Problem der Moral. Woher kommt Moral? Er antwortet auf diese Frage zunächst mit den englischen Ethikern „Moral ist soziale Nützlichkeit", und er gefällt sich in billigen Hinweisen auf die antropologischen Bedingtheiten der Ethik. Mord gilt als Staatsverbrechen. Aber als Blutrache oder als Duell ist er sittlich, ja eine Religionssekte wie die indischen Thugs hält den Mord an Fremden für heilige Tat. Diebstahl wird verpönt, aber auf turkomanischen Grabsteinen finden wir die Inschrift „er war ein vortrefflicher Pferdedieb", als höchsten Lobspruch auf teure Verstorbene, und in Sparta werden die Kinder zum Diebstahl an Fremden erzogen. Es steht geschrieben, „Du sollst Deine Eltern ehren", aber in China haben Eltern die Pflicht, sich, wenn sie altersschwach werden, zugunsten ihrer Kinder wegzuräumen. Blutschande erscheint abscheulich, aber bei den Feuerländern gilt Geschwisterehe für heilig. Prostitution ist ein zu bekämpfendes Übel, aber in Japan ist das Teemädchen, in Indien die Bajadere, in Athen die Hetäre die vornehmste Frauenkaste des Landes. Das sind antropologische Tatsachen, die beliebig gehäuft werden können, die nie ein Moralphilosoph bezweifelt hat, die aber heute von Verwässerern und Nachbetern Nietzsches breitgetreten werden, als handle es sich um wissenschaftliche Entdeckungen. — Nun kommt bei Nietzsche zu dem Gesichtspunkt der spezifischen Nützlichkeit freilich noch ein zweiter in Beurteilung der Moral hinzu. Überall erstrebt die Natur eine möglichste Differentiation und Fülle der Typen, die nur durch die größtmöglichen Verschieden-

heiten von Sitten und Einübungen erreicht werden kann. Es käme daher für einen jeden auf die Erkenntnis seiner persönlichsten Tauglichkeit an. Und es könnte wohl sein, daß die Kasten- und Rangunterschiede von Gruppen und Völkern für den einen verbieten, was dem andern erlaubt ist, bis auf dem höchsten Niveau des Menschentums nichts verboten und alles erlaubt sein dürfte. Insbesondere —, und hier scheint mir ein wesentlicher Gedanke aus dem frühen Studium des Theognis in Nietzsche haften geblieben zu sein, — gibt es eine zwiefache Weltoptik aus der Vogel- und aus der Fischperspektive, von oben und von unten betrachtet. Für den Starken, der seine Kraft gebrauchen muß, ist manches gut, was den Schonungsbedürftigen schädigen könnte. Und wer Moral aus sozialem Nutzen erklären will, steht vor der Tatsache, daß der Nutzen der jeweils Herrschenden niemals mit den Nützlichkeiten der Leidenden und Dienenden identisch ist. Ja es gibt vielleicht nicht nur doppelte, sondern tausendfache Moral. — Hier aber haben Sie den Keim zu Nietzsches Lehre vom „Sklavenaufstand in der Moral". Ursprünglich — so sagt diese Lehre — gibt es nicht gut und böse, sondern stark und schwach. „Gut" nennen die starken, wohlgeratenen, mächtigen Individuen sich und ihresgleichen, das Schwache, Feige und Untüchtige aber nennen sie gemein, schlicht oder schlecht. Ganz anders aber gestaltet sich das Werturteil von der Interessensphäre der Schlichten und Gemeinen aus, die unter der Gewalt und Überlegenheit der Edelgeborenen, Herrischen und Selbstherrlichen zu dulden haben. Für sie sind diese Herrennaturen „böse". „Gut" aber ist so viel wie mildtätig, weichherzig, nachgiebig und selbstlos. Sobald nämlich eine Herrennatur in die Kaste der Mühseligen und Beladenen geraten würde, müßte sie notwendig zum Aufwiegler und Aufrührer werden. Sie wird sich nicht mit Almosen, Humanitäts- und Toleranzedikten abspeisen lassen, sondern wird Rechnung,

Rechenschaft und Rechte fordern, sie wird zur Selbsthilfe greifen und lieber fruchtlos zugrunde gehen, als ihren Ehrgeiz darein setzen, in Demut und Gottergebung der Welt zu zeigen, daß ein Mensch schließlich wie ein Vieh existieren und das Äußerste an Schmach und Verunrechtungen tragen kann. Sie wird denken, daß nehmen seliger ist als geben und stehlen seliger als Almose nehmen. Darum sind nicht die verschämten und tugendhaften Armen die besten, sondern die Unzufriedenen, die Aufbegehrenden, die Verbrecher, die Revolutionäre, welche sich mit der bürgerlichen Gesellschaft im Kriege wissen. Wo sich aber eine Kaste freiwillig einer Moral der Schlechtweggekommenen und Verunrechteten unterstellt, wo die Sprößlinge Elend gewohnter Geschlechter so gut vorgeprügelt und zermürbt wurden, daß sie ihrer Entrechtung und Entwürdigung schließlich Geschmack abgewinnen, daß sie das Elend wie einen Schmuck tragen und mit feiger Weisheit „aus der Not eine Tugend machen", daß sie nur noch mit gekrümmten Rücken und demütig gesenkten Blicken leben können und wollen, da haben wir es schließlich mit geborenen Sklaven zu tun, mit einem Typus, dessen Erwerbung und Anpassung ihn zum Dienen disponiert und der dem andern Typus der Selbstherrlichen und Sichselbstbefehlenden nun auch mit vollem Rechte unterstellt wird. Daß die Menschen aber in der gegenwärtigen Gesellschaft, in den Armenvierteln von London und New-York, in sibirischen Gefängnissen und deutschen Zuchthäusern, in italienischen Fabriken und belgischen Kohlenschachten geduldig ein Elend tragen, welches des Ebenbild Gottes seiner Individualität beraubt, welches den Menschen zur Maschine, zum Automaten macht, seine zarten und größten Möglichkeiten erstickt, ihn frühzeitig zum Krüppel schlägt und seine Lebenshaltung oft unter die eines Hundes herabdrückt, daß dieses Ebenbild Gottes sich mit endloser Engelsgeduld verhäßlichen und vertieren läßt — und daß dort, wo die Elendesten der Elenden wirklich einmal zu

Rebellion greifen, es ausnahmslos Menschen einer höheren Kaste sind, die die Rebellion veranlassen, wenn sie in die Reihen der Stumpfen und Armen verschlagen werden und oft nur gegen den Willen, ja unter Widerstand der zu Sklaven Gewordenen veranlassen, — das ist der sicherste Beweis dafür, daß die Sklaverei nur diejenigen zu Sklaven bildet, deren Anlage sich dazu bilden läßt. Wird nun aber die Anzahl geborener Sklaven zu groß und deren Weltanschauung zur Weltanschauung der Majorität, dann wird auch in den geborenen Adelsnaturen das schlechte und schielende Gewissen erzüchtet, dann wird alles selbstherrliche, wehrhafte, trotzige und jasagende Leben bedroht und eine Vergiftung und Perversion der Instinkte allgemein, welche sich zuletzt selbst in die höchsten und subtilsten Formen der Kunst, der Religion, der Wahrheit und Moral verkleidet. Dann aber ist eine radikale Neuordnung und Umwertung aller Werte von Nöten, durch welche allein noch in einer von Grund aus versklavten und würdelosen Gesellschaft gesundes Leben erlöst werden kann. — In diesen Voraussetzungen, deren Mißverstanden- und Verhöhntwerden vielleicht der beste Beweis für die faktische Sklavenseele der modernen Menschen ist, liegt gleichwohl einer der schwächsten Punkte in Nietzsches ganzer Moralphilosophie. Ihre Voraussetzungen erinnern an die Staatslehren von Hobbes und Spinoza, aber wie bei diesen, so haben wir auch hier ein frappantes Beispiel für die Tatsache, daß gerade eine falsche Präsumption die reichste Fülle psychologisch tiefer Einblicke erschließen kann. Nachdem er nämlich einmal auf den Gedanken gekommen war, daß das, was die Menschen ihr Heiliges nennen, ihre Moral, ihre Tugend, ihre Wahrheit und ihr Gottesglaube, möglicherweise der Notausgang körperlicher und charakterischer Schwächlichkeit und Bedürftigkeit sein könne, fand er überall Zusammenhänge zwischen den matten, tierischen, bedürftigen Seiten im Menschen und seinen „höchsten Kulturgütern" und „heiligsten

Idealen", von denen sich bis dahin niemand hatte träumen lassen. So sind insbesondere außerordentlich fein die Darlegungen über Zusammenhänge zwischen Angst und Wissenschaft, zwischen Schwächegefühl und Religion, zwischen der unersättlichen Lebensgier und dem Jenseits- oder Unsterblichkeitsglauben. Ferner über den Zusammenhang zwischen Tugend und dem versetzten Grausamkeits- oder Machttriebe, zwischen Gerechtigkeit und verfeinerter Rachbegier, unterdrückter Geschlechtlichkeit und moralischem Pathos, zwischen der Kunst, zumal der Musik und dem Sexualtrieb. Mit unendlicher Feinsinnigkeit analysiert er das scheinbar so einfache Mitleid als eines der kompliziertesten, egoistischsten, habgierigsten Gebilde. Er zeigt, wie viel gebundene Rache, wie viel feine Notwehr, wie viel Wille zur Macht und Hunger nach Lust in einer mitleidigen Handlung stecken kann, welch feine Verlogenheit in dem Mitleidigen liegt, welcher Hunger und Tod dort, wo sie ihm vor Augen stehen, zu beseitigen trachtet, weil er ihren Anblick nicht erträgt, während er gedankenlos von Tausenden lebt, die für ihn darben und starben. Der Starke, Wohlgeratene würde vielleicht sagen: „Ich bin ein Wesen, welches zertreten darf. Denn ich bin eben die Krone all dieser Geschöpfe." Der Schwache dagegen predigt liebesäuselnd unterschiedsloses Mitleiden für Mensch und Tier, während er sich am Fleisch erlabt, das er nicht anzurühren vermöchte, wenn er selber das Tier hätte schlachten, ja sein Schlachten nur hätte ansehen sollen. Mir ist die Ungeheuerlichkeit unserer Mitleidslüge nie so deutlich aufgegangen, als bei Gelegenheit eines zufälligen, gedankenlosen Zuges, den ich als Knabe in den Memoiren des schwärmerisch religiösen Dichters Silvio Pellico gelesen habe. Pellico wurde wegen vermeintlicher Beteiligung an politischen Umtrieben, völlig unschuldig, sein halbes Leben lang in den gräßlichen Kasematten des Spielbergs in Ketten gehalten. Wille und Gesund-

heit wurden ihm langsam gebrochen. Als er nun aber schließlich ein ergrauter, siecher Krüppel durch allgemeine Amnestie aus der furchtbaren Hölle befreit war, transportierte man ihn mit einer großen Schar Mitgefangener in die Heimat. Auf diesem Transporte kommt das Häuflein völlig zerbrochener, grauenhaft entstellter Menschen auch durch den Park von Schönbrunn bei Wien. Im Parke aber macht gerade Kaiser Franz, der „Gute", seine Spazierfahrt nach Tische, als die Transportwagen mit den Amnestierten daherkommen. An diesen Kaiser hatte Pellico durch zwanzig Jahre, Tag für Tag Darlegungen und Gnadengesuche ausgedacht und geschrieben, die alle nicht gelesen und beachtet wurden. Der eskortierende Offizier läßt sogleich die Vorhänge der Wagen schließen und man fährt im Trabe an Seiner Majestät vorüber, damit der weiche, mitleidige Kaiser nicht in seiner Ruhe durch den Anblick so elender Menschen gestört werde. . . .

In diesen für die Psychologie unvergleichlich ergiebigen Mannesjahren läßt Nietzsche keine sogenannte „Tugend" ungerupft. Überall wird die Klaue des Teufels gewittert, überall dem Kulturmenschen unwiderleglich zu Gemüte geführt, aus welchen Anlässen eigentlich und Motiven seine erhabensten Stimmungen und Gefühle *erwachsen* sind. Sein intellektuelles Gewissen leidet schließlich an dem, was er „Lasterhaftigkeit des Intellekts" nennt, an dem zur Monomanie gewordenen *Unglauben*, welcher *frevelhafte* Untersuchungen und Werteumkehrungen vornimmt, die in das Innerste der Seelen schlüpfen und die glänzende Außendekoration des Lebens um und um kehren. Ich kann von der Feinheit und Treffsicherheit seines Denkens in dieser psychologischen Periode kaum ein rechtes Bild geben. Sie müssen die Morgenröte, Jenseits von Gut und Böse und die Genealogie selber lesen, aber müssen als Psychologen lesen, um hinter dem grandiosen Stil und der schriftstellerischen Einheitlichkeit und Schönheit

dieser Zeit, die Tiefe und Tragweite dieser großartigen Untersuchungen, über Moral, Kunst und Philosophie ermessen zu können, Untersuchungen, die unsterbliche Leistungen und Entdeckungen bleiben, auch dann wenn Nietzsches Folgerungen und Wertungen als so grundfalsch erkannt sein werden, wie sie es tatsächlich sind. —

Es wäre unmöglich bei einem aphoristischen Schriftsteller, bei dem der künstlerische Ausdruck nicht Zutat, nicht ein Nebenbei, sondern die erschöpfende Spiegelung seiner Denkerlebnisse ist, in vier prosaische Vorträge bannen zu wollen, was in natürlicher Fülle und Buntheit gepflückt werden müßte. Der Wein, den wir im Fasse keltern und auf Flaschen ziehen, ist schließlich etwas anderes als die große blaue und gelbe Traube, die bei Meran in der Sonne glänzt. Ich beschränke mich darauf, ein paar wesentliche Leitmotive Nietzsches aufzuweisen und zu erläutern. Da sind es zwei fundamentale Probleme, die wir, bevor wir das letzte positive Ideal Nietzsches kennzeichnen, im achten und neunten Kapitel behandeln wollen: Das Problem der Kultur und das Wertproblem. Das erste eine psychologische, das andere eine Frage der objektiven Ethik. — Denn der Skeptiker Nietzsche hat, wohl gemerkt, nur mit einem psychologischen Zweifel zu tun, er analysiert und kritisiert die menschlichen Satzungen und Schätzungen. Dabei aber verwirrt er, in unverzeihlicher Weise, die subjektiven Akte des Wertens, die psychologischen Nötigungen, aus denen heraus die Menschenseele dieses und jenes als wahr, schön oder gut setzt und ergreift, mit den Wertfakten, d. h. mit den objektiv bestehenden von allen psychologischen Wertungen schließlich unabhängigen, faktischen Forderungen, an Hand deren sich doch erst eine Konkurrenz und Auslese subjektiver Ideale vollziehen kann. Dieses objektive Wertproblem aber trat Nietzsche erst in seinen letzten Jahren nahe, als er nicht mehr nach den psychologischen

Wurzeln des Wertes, sondern nach dem faktischen Oberwert fragte; als ihn jenes tiefste psychologische Problem, welches wir das Kulturproblem nennen, vor die Frage geführt hatte: welches ist denn nun der absolute Wert: Wahrheit oder Leben? Hat die Wahrheit überhaupt Lebenswert oder erschöpft sich vielleicht Leben im Wissen vom Leben? In seiner zweiten Periode, im Mittage des Schaffens wollte der Skeptiker Nietzsche einen einzigen Oberwert über alle Werte setzen: Wahrheit. — Der Fortschritt des Intellekts war ihm Fortschritt überhaupt und auch für die Moral schien ihm alle Entwicklung in der Intellektualisierung des Menschengeschlechts zu liegen. Denn Moral ist Gattungsnützlichkeit. Was nun aber nützlich und was ihm am nützlichsten sei, das erkennt der Mensch erst in fortschreitender Kultur, und seine höhere Moral ist nur eine bessere Erkenntnis der notwendigen Mittel und Zwecke zum Leben (ähnlich etwa wie Buckle oder Lecky den sittlichen Fortschritt der Nationen auf intellektuellen Fortschritt zurückführen wollen). — Wie nun aber, wenn die Wahrheit, der Intellekt, die Erkenntnis prinzipiell dem sozialen Nutzen, d. h. der letzten und höchsten Steigerung des Lebens entgegengesetzt wäre? Wenn sie, — so wie in Nietzsches eigner Seele, — einen solchen Grad von „Lasterhaftigkeit" erreichen würde, daß sie die Lebenskraft anfrißt, daß der Mensch, über seinem eigenen Grabe schwankend, so viel weiß und sieht, daß er vor lauter Deliberieren, Abwägen und Erkennen nicht mehr zum Handeln und Genießen kommt, weil die Kraft der Spekulation seine Instinkte unterbunden und all seine Leidenschaften ausgehöhlt hat? Verfährt die moderne Kultur vielleicht wie ein Baumeister, der das Material zu unermeßlichen Türmen dem Boden entnehmen muß, auf dem er baut, so daß er nur um so höher bauen kann, je unsicherer das Fundament wird, welches diese Bauten trägt? — An den Polen der Erde liegt ein Gürtel von blauem Eis, die entsetzliche Tundra.

Dieſes Eis rückt in jedem Jahrtauſend um ein klein Endchen abwärts. Wir ſchätzen das nicht, wir bemerken es kaum. Aber die alte Edda ſingt an der Wiege unſerer Völker: „Ich hörte künden in alten Mären, daß auch Sonne wird ſiechen nach etzlichen Wintern.“ Die grauenhafte Tundra rückt langſam über alle hinweg, über die königlichen Ströme und moosüberſponnenen Wälder, über ſchwindendes Gebirge und wachſendes Meer, über ſterbende Tiere und Menſchen. Sie übergletſchert den Garten der Erde. Geſetzt alſo, der weiſeſte Menſch wäre derjenige, der nicht weiſe ſein will, geſetzt, die Erkenntnis von der biologiſchen Schädlichkeit der Erkenntnis wäre der Gipfel aller Weisheit und an der Grenze unſeres Lebens raunte uns Wahrheit ins Ohr, daß ſie mit unſerm Abſterben identiſch iſt — ſollen wir auch dann ſagen: Gut! So wollen wir lieber in der Flamme ſterben, als in der Nacht des Unwiſſens behaglich ſein! Tauſendmal beſſer, daß dieſes Leben im Bewußtſein vereiſe und ſich im Geiſte erſchöpfe, als daß uns irgend eine grauenhafte Wahrheit vorenthalten bleibt, weil Irrtum unſer Klima iſt, in dem wir einzig atmen können!? — Predigt doch den Fiſchen, ſie mögen hübſch im Waſſer bleiben, oder der Mücke, ſie möge das Licht meiden; — es bleibt etwas Großes, an Unmöglichem zugrunde gehen wollen! Und wenn der Heros das Ziel der Geſchichte iſt, dann iſt eben Tod ihr Ziel, in welchem das Leben über ſich ſelbſt hinausblickt und ſich vernichtet, um erneut aus ſich emporzutauchen! — Hier alſo ſtehen wir am Scheidewege! — Sollen wir entſcheiden für Werte der Logik, der Wiſſenſchaft, die das Leben ſchwächt, reizlos macht, entgöttert und verbraucht? Oder aber für Mächte der Unlogik und Antiwiſſenſchaft, die uns die Wahrheit vergolden oder vergeſſen machen und das Leben erhalten, wie Nacht und Schlaf das Leben erhält — Nacht und Schlaf, die wir nötig haben, um nicht in den Qualen ewigen Bewußtſeins und ewiger Über-

wachtheit zu verbrennen? Und hier nun bricht der Reaktionär durch. Nietzsche (ich sage es nach sorglicher Überlegung), der gefährlichste aller Dunkelmänner und Verdunkler, die die Geschichte menschlicher Lichtangst bisher kannte, in dem eben dasselbe nebeneinander liegt, was wir immer und immer wieder nebeneinander finden, bei Descartes, Pascal und Malebranche: kühne, unerhörte Skeptik und eine vor der eigenen Ernüchterung und Erkaltung fliehende Mystik, geschüttelt vom Grauen vor den eisigen Schrecken der Psychologie und der letzten Einblicke in Menschenseelen, geschüttelt vom Grauen des Erkennenden und gepeitscht von der Sehnsucht, selbst ein Zuspäter, ein Müder, Wissender, Überreifer, noch zurückzukönnen in die Freudigkeit und Unschuld des Denkens, in die Naivität der lernbegierigen, auf ihre Forschungen so stolzen, ach, und so ahnungslosen und all ihre Regung so falsch, so „edel" auslegenden und so schlecht beobachtenden Alltagsmenschen! Der Selbstquäler, Selbstzersetzer, Flagellant des Geistes — hier stand er an der Stelle, wo er sich entscheiden mußte: Tod in der kalten Flamme, oder neues Beginnen in neuer Nacht und Unschuld!? Gott läßt den Menschen nur von einem der beiden Bäume essen! Für welchen wirst du dich entscheiden? Willst du wissend leiden und im Wissen sterben? Willst du leben in der Kinderseligkeit wissensfeindlicher Mächte, der Religion, der Kunst, der sogenannten Philosophie, — Mächten, die ihrer Natur nach lebensfreundlich und wahrheitverschleiernd, sich auf die Dauer der Wissenschaft niemals anders denn als Katalysator verbunden haben? — Es gibt nur die Wahl: Wissenschaftler, Gelehrter, Psychologe, bewußte Abkehr von Kunst, Religion und Philosophie. Oder aber vor jenen ewigen Mächten des Gemütes, als der höheren Instanz im Menschen kapitulieren und zurückkehren aus den Eisgefilden und Gletschern, wo die Seele friert, in die warmen Gärten der Heimat, wo es blühte, nach Märchen duftete, mensch-

lich war und vertraut. — Und Nietzſche entſchied! Und er ſtarb an dieſem Entſcheide. Er ſtarb, weil er ſich nicht ſo entſchied, wie er ſich entſcheiden mußte. Weil er ſich nicht ſo groß entſchied, wie es auf dieſer Höhe des Lebens, ſeiner Sommer- und Mittagshöhe für ihn nötig war. Er kehrt zurück in die Gärten ſeiner Jugend, wo es blühte, nach Märchen duftete, menſchlich war und vertraut. Er wollte zurückkehren, als er bereits jenſeits der Eiſesgrenze ſtand, wo der Tod die hagere Hand an unſerm Herzen wärmt. Da ſchauderte ihn. — Aber wer kann ſich verzeihen, daß er den richtigen Augenblick verpaßt hat, als es darauf ankam, groß zu ſterben? Der ſchmerzliche Hohn, die Selbſtüberſteigerung, die ſchrille Stimme aller folgenden Bücher flüſtert geheime Bitte um liebende Verzeihung für ein Verſäumtes. Er kehrt zu den Idealen der Jugend zurück: Zu krank und zu ſpät. Der Tod hat ihn da oben ſchon berührt, als er dem Auge der Zeitgenoſſen entrückt war. Nun wird er ſichtbar. Er wird verſtanden. Er wird der Lieblingsphiloſoph dieſes feigen, ſtumpfen Geſchlechts. Aber er ſtirbt unter dem Beifall dieſer Zeitgenoſſen! . . .

Achtes Kapitel.

Das Kulturproblem.

Kauft und bezahlt ihr alle! Ich habe genug gelitten, um den Ton herauszukriegen, den ihr so gerne hört. Ihr habt mich genug belogen, gelästert und gemartert, um etwas zurückverlangen zu können für euer Gemarter, für euer Geläster, für euer Lügen. Und wenn ihr dann zufrieden seid mit der Tonhöhe des Schreies, den ihr mir aus der Brust tratet — sagt dann wie gestern, wie ehegestern, wie früher: „Wie schreibt der Mann doch nett! Freundchen, ich gebe dir so viel für den Bogen, so viel für das Liedchen. Singe noch was. Schreibe noch was. Plauder noch was.“ — Publikum, ich verachte dich mit großer Innigkeit.

Multatuli.

Als Buddha, der Sohn des Königs Gautama, auf die Höhe des Lebens gekommen war und am Ziel aller Wünsche stand, als er im goldenen Palast in den Armen der schönsten Königin, der holden Siddharta, ruhte, da soll plötzlich ein furchtbarer Schrei an sein Ohr gedrungen sein, ein Schrei aus einer Welt, von der ein in Reichtum und Glanz Geborener und in die Gesetze des Äußeren und Kausalen Verstrickter bis dahin nicht wußte. Es war ein Schrei wie ihn das häßlichste und ärmste aller Tiere, die graue Kröte ausstößt. Das nächtige gequälte Tier mit den stummen klagenden Augen, von dem das Volk sagt, daß es einen Edelstein im Kopfe trage. Das Tier, das nur ein Mal in seinem

Leben, in höchſter Todesnot, ſich zu einem Schrei aufraffen darf. — Ein Notſchrei, der ihn von nun an nicht mehr losließ, der ihn ſchließlich trieb, all ſeine Ehren und Würden als eitel zu erkennen, das Reich, den Thron, das geliebte Weib und ſein liebes Kind zu verlaſſen, um von nun an als ärmſter aller Büßer und Bettler ſeine eigenen Länder zu durchwandern, mit den Elenden lebend als Elender, alles hinzugeben und nur nach dem Einen zu forſchen, wie der grauſamen Not des Lebens und dem Leide menſchlicher Herzen abzuhelfen ſei. Das Mitleid mit den Menſchen war es, was Buddha von Haus und Heimat trieb. Das Mitleid mit den Menſchen begleitet nun Nietzſche, den großen Verächter und Richter des Mitleids, auf ſeine einſamſte Wanderung. — Der glänzende Kreis von Freunden, hochbegabten Freunden (Erwin Rohde, ein feiner, vornehmer Gelehrte, Malwida von Meyſenbug, die immerſtrebende Freundin, Overbeck, Jakob Burckhardt, vor allem Richard Wagner), ſie bleiben in der ſicheren, ſoliden Geiſterſphäre, deren Grenzſteine Nietzſche hinter ſich läßt, als ihm der Wert der Wahrheit ſelber illuſoriſch wird. Wir wollen ihm Begleiter ſein auf einer Wanderung, die er im Leben ohne verſtehende Begleiter zurücklegen mußte.

1. Der Untergang des Lebens im Wiſſen.

(la fin du monde par la science.)

Wiſſen iſt Leiden. Wer am meiſten weiß
Beklagt am tiefſten die unſel'ge Wahrheit.
Der Baum des Wiſſens iſt kein Baum des Lebens.

Es iſt ein univerſales Problem, das ſich Nietzſche aus ſeinem eigenſten Erleben aufdrängt, das Problem der Wahrheit! Nicht mehr im Sinne der alten Frage des Pilatus: „was iſt Wahrheit", ſondern im Sinne des neuen europäiſchen Wert-

problems: Was taugt uns Wahrheit? „Fiat veritas pereat vita“ ſtand über der zweiten Periode ſeines Denkens. „Fiat vita, pereat veritas“ ſteht über der letzten, in der das geſchwächte, ſinkende, erlöſchende Leben ebenſo fieberhaft und einſeitig ſich an ſein Daſein klammert, wie blühendes Leben und ſtarke Jugend ſich ſelbſt zu opfern vermögen. Wenn wir die Entwicklung der Wiſſenſchaften von der Renaiſſance bis zur Neuzeit betrachten, ſo könnte ſich uns der Gedanke aufdrängen, daß die Menſchheit allmählich an ihrer Intelligenz zugrunde geht! Die Hiſtorie, das Wiſſen, von dem, was geſchehen iſt, eigentlich geſchehen müßte oder faktiſch geſchieht, lähmt unſere eigene Handelns- und Entſchlußfähigkeit. Der Menſch, welcher in der Lage iſt, immer überlegen, ſinnieren, reflektieren zu ſollen, was denn eigentlich wahr und gut ſei, untergräbt ſeine Fähigkeit zu Entſchluß und Tat. Und dies ſcheint unhemmbar das Los der modernen Seele zu werden. Je mehr dem Menſchen die glückliche Naivität des Dahinlebens entſchwindet, je mehr er von ſich und den anderen denkt und weiß, je mehr Triebhaftes und Impulſives unter die Lupe der analyſierenden oder regelnden Gewußtheit gerät, ſtatt daß wir reſolut uns dem großen Lebensmeere hingeben und der Allmacht der Inſtinkte vertrauen, um ſo untragiſcher, behaglicher, kleiner, engbrüſtiger und unheroiſcher muß das Leben werden. Zu allem Großen gehört Leidenſchaft! Leidenſchaft iſt Fanatismus. Fanatismus einſeitig. Und Einſeitigkeit, Beſchränktheit. — Uns erſcheinen heute die großen Fanatiker der Vergangenheit, die Märtyrer ihres Glaubens, in der Tat „einſeitig und beſchränkt“. Denn wir ſind ja ſo tauſendmal reifer und einſichtiger als ſie es waren und viel zu klug, um etwa an Leidenſchaften zu ſterben. Wir haben vielmehr gelernt, jed' Ding von zehn Seiten zu ſehen. Wir durchſchauen alle Motive und legen jene Illuſionen brach, die zu jedem großherzigen Handeln nötig wären. Wir wiſſen viel von Seele und Leben, aber wir ver-

lieren die naive Begeisterung, die spontane Opfer- und Todesfähigkeit und jenen „großartigen Mut der Unwissenden", wie Treitschke einst das nannte, was das Wesen und den Vorzug der Unreife ausmacht. Unser Leben kennt schließlich nur noch eine einzige Göttin: die psychologische Medisance. Wo immer zweie zusammenkommen, da finden sie sich in Übelwollen und Antipathieen und verständigen sich über die Seele eines dritten. Liebende Hingabe, großzügiges Jasagen, persönliches Pathos können nicht mehr gedeihen. Je reifer der Mensch wird, um so seltener begeistert er sich. Um so weniger Glaubenskraft trägt er in sich. Aber ist nicht Glaube, der vor Erkenntnis hinschmilzt wie Naturvölker unter dem Licht der Kultur, gerade das Starke im Menschen, das Einzige, was dies Leben noch erträglich macht?

Sehen wir uns diejenigen Menschen an, die die moderne Zeit als ihre Vorbilder bewundernd ehrt! Welche Kraft, welche Energien waren es, die sie über Zeit- und Volksgenossen erhoben und zu großen Leistungen befähigten? Ich möchte getrost behaupten, daß im letzten Jahrhundert kein einziger Schriftsteller volkstümliche Autorität gewann, in dessen Idealen und Lehren sich nicht ein Wunsch nach Paralisierung einer schon an eigener Seele erlebten Untergangsmöglichkeit verriete, eine dämmernde Erkenntnis jener „intellektualistischen Gefahr", welche heute allen kleinen und feigen Seelen ihr jammerndes „Sauve qui peut" entlockt, ihre Angriffe auf Fortschritt und Sozialisierung, ihre einseitige Verklärung romantisch-individualistischer Ideale! Und ich möchte ferner behaupten, daß diejenigen, welche die Geschichte bisher als „Große" bezeichnet, ihre Stellung kraft der Erhabenheit des Ignorantentums, kraft der Stärke ihres engen Horizontes und sicherlich nicht aus intellektuellen Vorzügen gewonnen haben. Ein Mann wie Luther, der über Wissenschaft, Vernunft und Kultur die platteſten und plumpesten Worte ausschüttet, die wohl je aus der stierblinden Beschränktheit bronze-

ſtirniger Unwiſſenheit gefloſſen ſind, war als Kulturgröße, als intellektueller Menſch, war an Urbanität, Feinheit und Freiheit des Denkens nicht entfernt zu vergleichen mit den großen liederlichen Päpſten aus dem Hauſe Borgia und Medici, die er als „Statthalter der Teufels“ bekämpft und die ſich gewiß weidlich über die ſchwerfällige Gewiſſenhaftigkeit des guten Deutſchen amüſiert haben, der ihr Handwerk, ach, gar ſo ernſt nahm. — Ein politiſcher Heros wie Bismarck hat uns in bezug auf ſeine Lektüre, ſein Kunſtverſtändnis und den philoſophiſchen Horizont ſeines Geiſtes eingeſtanden, daß er niemals über das Niveau einer mittelguten Belletriſtik hinausgekommen iſt und ſich ein Mal in ſeinem Leben in die Berliner Nationalgallerie verirrte. Er war in religiöſen Dingen weder kalt noch heiß. Ein mittelmäßiger Indifferentismus mit gelegentlichen religiöſen Anwandlungen war ihm bequem. Und er pflegte zu ſagen, daß er „mit Bewußtſein auf der Stufe einer beſtimmten Kaſte ſtehen geblieben“ ſei; das gerade ſchützte ihn vor Zweifeln und Problemen, das erhielt ihn robuſt und ſtark. — Ein Mann wie Napoleon erwies ſich in den entſcheidenden Momenten ſeines Lebens, wo er in gedankliche Anfechtung und Beunruhigung gedrängt wurde, die er ſich im allgemeinen vom Leibe hielt, echt köhler- und abergläubiſch! Selbſt den ſogenannten „empiriſchen Wiſſenſchaften“ gegenüber blieb er ſo naiv, daß er nach dem Zuſammenbruch ſeines Schlachtenglücks einen Augenblick daran dachte, künftig ſtatt auf dem Gebiete des Kriegsruhms auf Feldern des wiſſenſchaftlichen Lebens Lorbeeren zu ſuchen. Er ließ Arago kommen und fragt' ihn, wie viel Monate erforderlich ſeien, um ihm das beizubringen, was man in der Naturwiſſenſchaft ſo nötig habe und wiſſen müſſe, um ein „großer Naturforſcher“ zu werden? — Ich zweifle nicht, daß heute an jeder kleinen Univerſität zwei Dutzend Gelehrte zu finden ſind, die mehr von Leben und Seele wiſſen als Luther, Bismarck und Napoleon zuſammen, die auch mehr von

und über Luther, Napoleon und Bismarck wissen, als diese über sich selber wissen konnten; aber darum sind sie keine Luthers, Napoleons und Bismarcks! — Denn es ist das Wesen dieser Größe, daß sie Scheuklappen trägt, welche immer nur eine einzige Blickrichtung gestatten, in welche die geringe Apperzeptionsmasse mit der höchsten seelischen Energie und Intensität gedrängt wird. Es ist das Wesen dieser Größe! Denn es gibt auch eine andere, die in der Vielheit und Mannigfaltigkeit der Gesichtspunkte, der Allseitigkeit und Allgerechtigkeit des Interesses und einer unendlichen Weite der Anpassungs- und Verständnisfähigkeit ihren besonderen Wert hat. Und das ist vielleicht eine Art von Größe, die der Zukunftsmensch immer mehr aus sich erzeugen wird. Aber es scheint uns heute, als ob diese Größe des Allgerechtwerdens und Allanpassens etwas Unfruchtbares, Flaues, Uferloses an sich trägt, gegenüber jener einheitlichen Determiniertheit des ganzen Lebens, die sich in sicheren Traditionen und festumrissenen Formen und Gesetzen bewegt! Es scheint, als ob an solchen vielgewandten, ungreifbaren Naturen, die sich nie auf einen Standpunkt und den Begrenztheiten ihres Standpunktes festnageln lassen, weil jede Überzeugung, insofern sie Ausschließlichkeit an sich trägt, irgendwo verkehrt und irrtümlich wird, — als ob an solchen Naturen weniger „Synteſe", „Substanz", „Produktivität" zu finden sei. Es scheint so! Denn unser kurzsichtiges Auge sieht ein wirres Nebeneinander von Verschiedenem, wo ihm der Beziehungs- und Einheitspunkt noch zu tief oder noch zu ferne liegt. Auch kommt es nicht auf „Einheit" an, sondern auf die Fülle und Weite im Vereinheitlichen!

Aber je größer nun diese Fülle und Weite unserer Möglichkeiten einst sein wird, die in der Seele nebeneinander liegen und vereinheitlicht werden sollen, um so seltener und schwerer wird das Bilden und Gestalten, wird Bildung und Gestalt! —

Und insoferne scheint des Menschen höchste Kraft, das Erzeugen, in der Tat entgegengesetzt zu sein, seiner anderen Kraft, dem Verstehen. Darum läßt der Tiefsinn alter Mythen die großen Seher der Menschheit, — Blinde sein. Diejenigen aber, welche hinter den Schleier des Bildes von Sais geschaut haben, „sterben ohne Werk und Erbe"! — Der größte Seelenkenner der Neuzeit hat diesen typischen Konflikt des modernen Menschen in seiner genialsten Gestalt dargestellt, in der Gestalt des Hamlet. Jenes Willenskranken, der gespiegelte Geistesstörung zur Maske seiner wahren Seelenstörung macht, der sich wahnsinnig stellt, nur um nicht handeln zu müssen, während sein wahrer Wahnsinn eben jene moderne Lebenskrankheit vorbildlich verkörpert: die Krankheit der „Abulie", eines seelischen Zustands, in dem vor dem reflektierenden Menschen so viele Möglichkeiten des Handelns, so viele Befürchtungen und Abwägungen in bezug auf den Ausgang stehen, daß er sich nicht zu entscheiden wagt! Dieses aber ist nur im Zustand gelähmter oder zwiespältiger Instinkte möglich, während im normalen Menschen alles Handeln aus Impulsen erfolgt und der Verstand nur die doppelte Funktion versieht, einerseits den Impulsen als Fackel zu dienen, andererseits die in ihnen bereits getroffene Wahl nachträglich zu rechtfertigen. Würde aber nicht das Meiste, was wir tun, Ausfluß unbewußter Antriebe, instinktivierter Gewöhnungen und bewährter Sicherheiten sein, und wären wir gezwungen, bei allen Taten den Erfolg vorauszusehen, so würden wir wahrscheinlich nicht länger leben können. Es wäre eine so ungeheuere Aufwendung von Bewußtseinsenergie zum Leben nötig, daß wir in der Lage eines Menschen wären, auf den beständig neue Umgebungen, ungewohnte Reize, wechselnde Gewohnheit einstürmen, was seine Anpassungskraft erschöpfen und schließlich zum Wahnsinn führen wird. Der Mensch aber, der sich immer und überall verantwortlich weiß, muß schließlich — (und je feiner er ist,

um ſo früher) — zum ewig deliberierenden, kämpfenden, verzweifelnden Menſchen *werden*! Die inſtinktive ſeelenruhige *Sicherheit* des Handelns iſt für den *ſittlichen* Menſchen verloren. Es treten zu viel unvorhergeſehene, ungewöhnliche Aufgaben an ihn heran, denen er noch nicht angepaßt iſt, für die er keine mechaniſierten Gewohnheiten und Inſtinktkomplexe *mitbringt*, vielmehr die aus ganz *anderen* Anforderungen und Lebensbedingungen erwachſenen Inſtinkte zunächſt *zerſtören*, veröden und brachlegen muß, um vielleicht *neue*, vom *Bewußtſein* her, *bilden* zu können. Aber auch Dieſes iſt oft allzu ſchwer, weil die Umgebungen des neuen Menſchen zu oft *wechſeln*. Er ſoll von *Fall* zu *Fall* entſcheiden und tauſend ungeahnte Aporien, Konflikte, Schwierigkeiten dringen auf ihn ein, deren jede das Tor wieder zu tauſend *noch* feineren Aporien, Konflikten und Schwierigkeiten bildet, von denen ſeine Väter und Mütter in der ſeßhaften Ruhe engumzirkter *Traditionen*, umhegt von nie mehr nachgeprüften *Gemeinplätzen* und reguliert durch altgewohnte zu *Religioſität* erſtarrte *Wertungen*, ſich nie etwas träumen ließen. Im ſelben Maße aber, als unſer Leben nicht mehr durch dieſe Niederſchläge *alter* Bewußtſeinsakte, d. h. durch religiöſe *Wertgefühle*, ſondern durch immer *neue* Bewußtſeinsent*ſcheide* geleitet und geregelt wird, d. h. im ſelben Maße, als unſer Leben ein unindividuelles, ſittliches, ſoziales alſo *verantwortliches* Leben wird, treten Unruhen, Zwieſpältigkeiten und tragiſche Möglichkeiten *notwendig* in dieſes Leben ein. Und das Ziel alles *Luſtſtrebens*, ſich eine Gewöhnung, einen Lebenkreis, einen „Charakter“ zu bilden, tritt nun in radikalen Gegenſatz zur Weite der ſittlichen *Verantwortung*. Der Menſch wird ſomit im ſelben Maße deklaſſiert, dejequilibriert und deraciniert, — als ſein Gefühl für *andere* wächſt und als er mit ſeiner Perſon im Schnittpunkt ſehr vieler und ſehr verſchiedenartiger Lebenskreiſe ſteht. Denn das Goetheſche Wort, daß „ein Talent ſich in der

Stille, ſich ein Charakter im Strom der Welt bilde", iſt entſchieden falſch! Das Talent kann ſich ſehr wohl im Strom der Welt entfalten, „Charakter" aber, der ſich in der Welt zwar erproben mag, bildet ſich nur in konſervativen Engen. Somit aber muß in jede, aus einer konſervativen Tradition und der Lebensſphäre der Älteren herausgetretene Seele zunächſt „ein Stück Hamlet" eindringen, welches „die angeborene Farbe der Entſchließung mit des Gedankens Bläſſe ankränkelt"!

Vielleicht hat dieſen Seelenkonflikt — (der am typiſchſten für die ruſſiſche Kultur gilt, weil in ihr am unvermitteltſten und ohne organiſche Entwicklung die älteſten Triebwerte und die modernſten Kopfwerte, primitivſte Inſtinktivierungen und modernſte Lebensformen aufeinanderprallen), — vielleicht hat ihn am genialſten Gontſcharow in der Geſtalt ſeines Oblomow gezeichnet. Und ſolch ein Stück Oblomow ſteckt nun auch in Nietzſche. Aber neben Hamlet und Oblomow ſteht noch ein dritter moderner Menſchenſchlag, der den Fluch der ſpäten Kulturation erweiſt. Auch ihn hat Nietzſche gekannt. Auch von ihm trägt er viel in der eigenen Seele. Es iſt der „kritiſche Menſch", der Menſch ohne ſchützende Lebenshülle! Es gibt Naturen, deren Leben daran zerbricht, daß ſie zu „wahr" ſind. Indem die Knoſpe eines organiſchen Gefühls wächſt, wird ſie ſchon zerpflückt. Wer beſtändig alles, was in ihm vorgeht, denken muß, und nicht in der Stille warten kann, bis ſich das Erkannte zu Gefühlen verdichtet und feſtet, der macht unglücklich und wird ſelbſt der Elendeſte. Nicht alles ſagen, nie ſich ganz hingeben, Retention, Diplomatie, das iſt Lebenskunſt, Lebenspolitik. Und Menſchen, die dieſe Lebenskunſt nicht lernen, führen, ach, ſo gerne den Stil, die Form, die Beherrſchtheit im Munde. Aber die höchſte Disziplinierтheit des äußeren Lebens iſt oft nur Kompens einer geſelligen Tendenz, die in jedem Augenblick die ganze Seele geben möchte. Es gibt Naturen, die ſchon an einem unaus-

gesprochenen Geheimnis verbluten. Und doch kann man bei diesen „Wahrheitsfanatikern" nie wissen, was große Ehrlichkeit, was schwaches Sichgehenlassen ist! Manchmal ist es stärker zu reden, manchmal zu schweigen. In den meisten Lagen aber wird jedes gesprochene Wort zu Fluch und Schicksal. Und wer alles auszusprechen gewöhnt wird, gleich Journalisten und Katheder-gelehrten, muß innerlich veröden. Auch lügt er so viel wie alle, welche viel reden! . . .

„Wenn die Wahrheit", so sagte Hobbes, „jemals mit dem Leben in Konflikt geraten sollte, dann wird die Folge die sein, daß sich alsbald das Leben gegen die Wahrheit kehrt". Religion, Mystik und Romantik stecken wie ein großer Schauder, wie große Angst dem Menschen im Blute. Jene Dispositionen, die von vielen theologischen Ahnen her in Nietzsche angelegt waren und in der Jugend durch Schopenhauer nnd Wagner gestärkt wurden, ließen sich in seiner Seele isolieren, abschnüren und ver-öden, nicht aber zum Schweigen bringen und resorbieren, und wie im Alter die frühesten Gedächtnisspuren am längsten jung bleiben und jeder Mensch gegen Ende des Lebens anfängt, in Vorstellungen und Gefühlen der Kindheit zu leben, so begann in Nietzsche, als er unter der Last seiner Wissensideale erkrankte und unter Einsamkeit und Verlassenheit zusammenbrach, schließlich die Jugend das langentbehrte Auge aufzuschlagen. Auf einer unbetretenen Linie, durch alle Eisgärten und Gletscherfelder hin-durch bahnt er sich schließlich doch noch seinen Weg zurück! Nun aber nur, um als ein zum zweiten Male Abtrünniger in dieser zweiten Jugend (einem Spätherbst, der vor Blühens Ende neuen Frühling vortäuscht) zu erlöschen.

Im Jahre 1750 stellt eine gelehrte Akademie, die Akademie zu Dijon, die Preisfrage, es sei der Einfluß der Künste und

Wiſſenſchaften auf die Entwicklung des Menſchen zu unterſuchen. Die Akademie erwartet natürlich, daß die Einſender das übliche Preislied auf „Wiſſenſchaft und Kunſt“ anſtimmen und ihre Notwendigkeit und Würde für das Menſchengeſchlecht erweiſen würden. Aber unter den Einſendungen befindet ſich auch eine paradoxe Arbeit von einem jungen Autodidakten, der ſich bis dahin mühſelig als Notenſchreiber und Bedienter, Hauslehrer oder Muſiker durchgeſchlagen hatte und der Jean Jacques Rouſſeau hieß. Seine Abhandlung bekommt den Preis, eine unerwartete, merkwürdige Abhandlung, die den Beweis führt, daß die Menſchheit durch den Einfluß von Wiſſenſchaft und Kultur von Grund aus verdorben ſei, daß die Kultur aus der unſchuldigen und lauteren l'amour de soi, die egoiſtiſche und befleckende l'amour propre erſchaffe, daß überall, wo viele Menſchen zuſammenkommen, die moraliſche Luft verdorben werde und nur in der „Rückkehr zur Natur“ eine Rückkehr zu Güte und Freiheit und zugleich zum Glücke liege! L'état de réflexion c'est un état contre la nature! „Wenn die Natur uns dazu beſtimmt hat geſund zu ſein, dann wage ich beinahe zu behaupten, daß ein Menſch, welcher denkt, ein entartetes Tier iſt.“ So iſt Rouſſeaus Stimmung! Eine Stimmung, wie die, welche jenen Wilden beherrſcht, der zu dem Begleiter Stanleys ſagt: „Ach, du mein armer blaſſer Bruder, wie bedaure ich dich, daß du nicht einen Augenblick haſt, in dem du recht von Herzen gar nichts denkſt.“ Es iſt eine Auffaſſung, die ſchon in den älteſten deutſchen Hiſtorikern geäußert wird, daß die allzu ergiebige Beſchäftigung mit Wiſſenſchaften den „kriegeriſchen Geiſt“ lähme, daß ein Übermaß von Wiſſen den Deutſchen „willensſchwach und lendenlahm“ mache, und wer Mut hat, keine Gelehrſamkeit nötig habe. Darum werden nur die ſchwächlichen Söhne alter Feudalgeſchlechter für den geiſtlichen Stand beſtimmt, welcher damals die gelehrte Bildung vertritt. Und wenn wir die Geſundheitsverhältniſſe unſerer großen Dichter

und Schriftsteller vor Augen haben, ach, dann scheint in der Tat eine eigene Wahrheit in dem Worte zu liegen, daß Geist ein Leben ist, welches in das Leben schneidet und Erkenntnis nichts als der gegen sich selber gekehrte Wille. — Es ist somit leicht zu begreifen, daß Naturen, welche ihr Übermaß kritischen und skeptischen Denkens im Anblick der gesunden Freude naiverer Menschen als Hemmschuh empfinden, oft dazu neigen, eine „gesunde Barbarei", eine ungehemmte Aktivität als ihr männliches Ideal hinzustellen. Und darin liegt denn auch eine psychologische Erklärung für den merkwürdigen Umstand, daß zu allen Zeiten gerade die satirischen Köpfe solche reaktionäre Neigungen gezeigt haben. Tacitus, Juvenal und Aristophanes preisen die Unschuld und prachtvolle Kraft des Barbaren schon aus dem selben Motive, wie Rousseau oder Nietzsche. Und gerade in Zeiten sehr verbreiteter Bildung geht eine merkwürdige Entwertung der Gelehrsamkeit und des Geistigen vor sich, was wiederum auch in dem Hervorkehren ästhetischer Interessen sich kund gibt. In den dunkelsten Zeiten werden Pedanten wie Scaliger und Isaak Casaubon oder Schulfüchse wie Bellarmin und Mariana mehr geehrt als Alexander und Cäsar! Heute herrschen die Intellektuellen. Und gerade darum ist der Mensch, der zum Geiste hin will, wieder abgelöst vom Menschen, der schon wieder vom Geiste fort möchte und der mit Rousseau meint: La vérité ne fait pas autant de bien au monde que ses apparences y font de mal. Es kommt somit niemals auf den objektiven Gehalt unserer Leistung an, sondern auf ihre psychologische Bedeutung für ein bestimmtes Zeitalter und einen bestimmten Lebenskreis. Denn das, was in der Meinung der Menschen in einem bestimmten Falle notwendig oder schädlich ist, nennen sie gut oder schlecht. . . .

Der Kulturpessimismus Rousseaus hätte nun schon zu der selben „Umwertung aller Werte" führen müssen, welche Nietzsche konsequent vollzog! Rousseau aber hat nicht so viel

Mut und nicht ſo viel Folgerichtigkeit! Er klagt zwar bereits die Kultur an, aber er will doch zugleich ihre Vorteile wahren. Er hält ſich ein Hintertürchen offen. Er behilft ſich mit Wendungen wie etwa der folgenden, die ich einem Briefe an Voltaire entnehme. Die Kultur iſt einem entſetzlichen Schwerte zu vergleichen, das in einen jungen geſunden Stamm hineingeſtoßen wird. Nachdem einmal das Eiſen in den Baum geraten iſt, darf man es beileibe nicht herausziehen, weil dann der Baum verbluten müßte. Dieſes ſchließt aber nicht aus, daß es beſſer geweſen wäre, wenn das Schwert nie in den Baum hineingedrungen wäre. — So ſteckt in Rouſſeau eine merkwürdige Halbheit. Er kommt, ähnlich wie Tolſtoi, aus ſeinem Kulturekel zu asketiſchen und chriſtlich-transzendenten Idealen. Aber gerade dieſe Werte ſind für Nietzſche das Produkt der mißgeleiteten und verunſtalteten Natur, des müden, kranken, dekadenten Lebens, das ſich ſchließlich gegen ſich ſelber kehrt und ſich im Bewußtſein ſeiner Ohnmacht negiert. —

Und auch Rouſſeau iſt keineswegs der erſte Vertreter dieſer Kultur- und Wiſſensmüdigkeit! Bei allen Skeptikern und Myſtikern von Agrippa von Nettesheim bis d'Argens iſt die „docta ignorantia", die „vanitas scientiarum" und „l'incertitude des sciences" ein immer wiederkehrender Buchtitel und gerade der ſüdländiſche Geiſt, den Nietzſche ſo heiß liebte, verklagt nicht ſelten das Wiſſen als eine gefährliche Krankheit, als die „Peſt des menſchlichen Geſchlechts", wie der alte Prager Abt Hieronymus Hirnheim es liebenswürdig genannt hat. „Vielleicht iſt Geiſt, vielleicht iſt Bewußtſein" — ſo ſchrieb Rénan — „eine Krankheit, gleich wie die Perle zwar das ſchönſte, glänzendſte Produkt der Muſchel und doch die Erkrankung des Muſcheltieres iſt." — Könnte es nun wohl ſein, daß, wenn auch nicht der einzelne Menſch, ſo doch die Menſchheit als Ganzes ſchließlich einmal an dieſer Krankheit ſterben müßte! Die Kultur,

welche alle Vulkane und Leidenschaften des Herzens allmählich in den trockenen nüchternen Staub des Wissens wandelt, die Gebilde der Phantasie und des Traumes auf Mühlen der Gelehrsamkeit pulverisiert, sie läßt den Menschen vielleicht an Wissen gewinnen, was er an Leben verlor, denn das Wissen vom Leben ist nur gewesenes abgetötetes Leben und die Gelehrsamkeit hütet die Leichen unserer Erfahrungen, für welche dann die Kunst nur Sarkophage baut. Alle Form tötet, alles Wissen bindet! Der Gedanke, so heißt es in zahllosen Reden Buddhas, ist der Schlächter des Lebens. Der Schüler soll den Schlächter töten. Dann erst wird er die Region von Asat, dem Falschen, verlassen und in das Reich von Sat, dem Wahren, gelangen. —

Aus solchen Stimmungen muß Romantik erblühen! Die neue biologische Romantik Nietzsches! Denn alle Romantik ist Flucht und Angst vor schlafloser Gegenwart. Ist Vergoldung der Vergangenheit, heiße sie nun Indien, Hellas oder das alte Deutschland. — Der moderne Mensch ist sehnsüchtig, sentimental. Die Moral muß ihm Heiligenschein weben, Philosophie eine künstliche Krücke schaffen. Diesem zwiespältigen Logiker aber nun tritt ein anderer gegenüber. Das naive Naturkind mit seinen hellen Augen, so frisch wie Wasser, das vom Gebirge plätschert, so in sich ruhend und nur sich selber gehörig, wie eine stille Wolke am Sommerhimmel, wie Füllen und Kuh auf der Weide, wie Blume und Kind. Es gilt bei Nietzsche wie bei Rousseau immer dieser erträumte „Harmoniemensch" der Antike! Fortis et in sese totus teres atque rotundus! Über die nackten Leiber dieser spielenden Menschen huschen keine befleckenden Träume und grübelnde Begierde. Keine geistige Ekstase hat sie gebrochen. Während wir, als unsere eigenen Quäler und Folterknechte, uns so lange zu Geist empor-

ſteigern, bis wir uns aus dem Leben herausgrübeln. Sie kennen keinen Bruch zwiſchen Seele und Leib. Darum kennen ſie nicht unſere gegenſtandsloſe Sehnſucht, unſere Naturliebe und die hochmütige Ohnmacht ſpiritueller Welten. Aber wo ſie an die Erde rühren, tönt es noch befreundet wider und wohin ſie ungebrochene Blicke ſenden, finden ſie Wunder zur Beute. In einem feſtumgrenzten, nur für ſie geſchaffenen Kosmos beſeelt ſie das ſchöne Vertrauen zum Leben, während wir, ſkeptiſch und ungewiß, in des Todes ſtumme Unendlichkeit und den hoffnungsloſen Untergang alles Lebens ſtarren! Sie haben nichts zu verbergen, nichts zu überwinden, wo uns, in intimſte Einſamkeiten gebannt, überall das Grenzenloſe erdrückt, und nur die Fetzen fremder Kulturjahrtauſende eine würdeloſe Nacktheit barmherzig umflattern. Würde der Bildhauer unſerer Tage unſere feinſten Heroen nackt auf den Markt ſtellen, wir würden verletzt uns abwenden oder beſchämt und erſchüttert geſtehen, daß die Höherſteigerung unſeres Lebens nach einer Richtung einen Verluſt nach vielen andern bedeutet habe. — Alles iſt zu ernſt und zu ſchwer geworden, ohne Lachen, ohne Glauben. Kaum entlaſten uns freudloſe Worte, hinter denen doch das ſchlechte Gewiſſen raunt, daß ſie abgegriffen und nutzlos ſind und ſchon unfähig, all das Einſameigenſte zu tragen. . . .

Ich glaube, Sie haben alle (wenn auch vielleicht in geringerer Sphäre) ähnliche Zweifel erlitten an Dem, was man Ihnen als höchſte Bildungswerte und Kulturideale heute geboten hat. — Woher kommen eigentlich dieſe Bildungsgüter?, ſo lernten wir fragen. Kommen ſie aus der biologiſchen Stärke oder aus Schwäche? — Woher der Geiſt? Woher die Moral? Woher das Mitleid? und all die Weichheit gegen das Kleine, Hilfloſe und Schwache? Iſt nicht vielleicht der geiſtvolle Menſch ein „Schlechtweggekommener“, ein Indieeckegedrückter, der ſich in

Geiſt und Witz hineinflüchtet? Iſt nicht Eſprit der Rechtstitel der ſeeliſchen Impotenz? Iſt nicht vielleicht der Prediger des Mitleids für die Schwachen ſelbſt ein Schwacher und Zukurzgekommener, der des Mitleides bedarf? Lehrt vielleicht jeder das, was er nötig hat? Sehen wir uns doch die Geiſtreichen, die Mitleidigen, die Moraliſchen, die Gefühlvollen ein wenig an! — Die Witzigen haben einen Buckel. Witz hat der Ruſſe, der Ire, der Jude! Sie müſſen zu viel mit gebücktem Nacken gehen. Und die Prediger des Mitleids, die großen Philanthropen, die Allerbarmer? Wo ſteckt nur ihre geheime Wunde? ihr Selbſtmitleid, ihre Kränklichkeit, ihre Selbſtverachtung? Waren es verprügelte Sklaven wie Epiktet? Schwindſüchtige wie Spinoza? Häßliche Leiber wie Sokrates, ſchwächliche gleich Jeſus? Ach, und die Klugen, die Maulhelden! Sind nicht Cicero, Demoſthenes oder Erasmus die feigſten Typen der Menſchengeſchichte!? Und endlich die Künſtler, die Dichter! Rechtfertigen ſie vielleicht ein verpfuſchtes Menſchentum in klingenden Strophen? Oder iſt es gar das Geſchlechtstier, was aus ihnen ſtöhnt? Oder ſingt ihre ſo wohlentwickelte Dummheit? Man ſagt ja, daß die erſte Lyra erfunden wurde, als man ein paar Darmſaiten zufällig über einen Rindsſchädel ſpannte. Dabei entdeckte man, wie ſchön der hohle Schädel tönt. Und ſpäter? — Ach, ſpäter bereitet man Tinte aus — Galläpfeln!... Der Arzt Hufeland äußerte einſt, „die Schriftſtellerei bei Weibern iſt verwandelter Geſchlechtstrieb. Wenn eine Frau kein Kind bekommt, dann wird ſie geiſtreich!“ — Was in dieſer rohen, häßlichen Form ausgeſprochen, uns abſtößt und verletzt, das überträgt nun Nietzſche in allerſubtilſter Weiſe auf jede Art kultureller und moraliſcher Phänomene. Und er ſtützt ſich dabei auf eine neue Willensmetaphyſik, die er in ſeinem unvollendeten letzten Werke, dem „Willen zur Macht“ der Welt zu verkünden hoffte. In letzter Inſtanz will jedes Weſen Macht oder was das ſelbe iſt, Luſt

gewinnen. Jedes am liebſten die ganze Erde mit ſeiner Art übervölkern und ſeinem vitalen Intereſſe dienſtbar machen. Werte, Ideale, Wahrheiten aber ſind Mittel, um dieſe Erweiterung der Machtſphäre des Ich zu erreichen. Man kann und muß alſo aus den Werten, Idealen und Wahrheiten wieder zurück auf die Natur des Ich ſchließen, welches gerade dieſe Werte, Ideale und Wahrheiten zu ſeiner Lebensbeſtätigung — nötig hat. Ein Schwächling z. B., der nicht die Eigenſchaften mitbringt, welche nötig wären, um ſich ſein Eigentum zu wahren oder zu erobern, fährt immer am beſten, wenn er „edel", „entſagend" und „ſelbſtlos" iſt, wenn er gerührt verkündet, daß das „Grobe", „Irdiſche", „Materielle" „freudig hingegeben und geteilt" werden müſſe. Alle Ethik aber iſt ſchließlich Machtfrage. Es frägt ſich ſomit nur, wer die Macht haben ſollte. Und auch dieſer Entſcheid liegt nicht in unſerer Willkür. Denn die Ideale, die wir ergreifen, ergreifen wir ja eben als Werkzeuge des luſt- oder lebenshungrigen Willens. Geiſt, Moral, Kunſt und Religion ſind die Waffen des Willens! Geiſt die Machtwaffe der biologiſch Geſchwächten. Moral die Schutzwehr der Schlechtweggekommenen. Kunſt der Notausgang, die Hintertüre, die Vertröſtung der Gehemmten und Sehnſüchtigen. Religion, das Stigma der in ſich hineingeprügelten Seele, das Zufluchtsmittel für müde Nerven, das Surrogat für ohnmächtige Hungerleider und Hungerleiderinnen am Leben! Die Wiſſenſchaft aber, welche all dieſe Täuſchungs- und Befriedigungsmittel des Machtwillens ſchließlich erkennt und erkennend entwertet, lähmt und erſchöpft damit den Machtwillen ſelber und führt zum Untergange der Macht in Weisheit, zur „Apokataſtaſis" der alten Gnoſtik. Das aber iſt Abtötung alles Lebens in Wahrheit. —

Erinnern wir uns hier noch einmal des großen Londoners! Oskar Wilde ſtimmte, als er alle logiſchen und ſittlichen

Paradoxa des Fin de siècle-Menſchen durchgeprobt hat, zuletzt ſein glanzvolles und jämmerliches Klagelied an, auf den „Untergang der Illuſion“, auf den Untergang der hold betäubenden und zart verſchleiernden Lüge! Das Wort Schönheit kommt von Schein! Schein aber iſt Leben, alles Leben Schein! Darum iſt das Pathos der „Wahrheit um jeden Preis“ ein lebensfeindliches, d. h. unſittliches Pathos. Darum iſt der größte aller Moraliſten, Kant, auch der unſittlichſte Ethiker. — „Wenn man einen Menſchen in ein Haus eindringen ſieht,“ — ſo ſagt Kant, „von dem man weiß, daß er einen in dem Hauſe Wohnenden ermorden könnte, ſo darf man ſelbſt dann auf die Frage, ob der Geſuchte zu Hauſe ſei, vielleicht die Antwort weigern, nicht aber eine direkte Lüge ſprechen.“ — Wie lächerlich! Ein ſo gequältes Ehrlichkeitspathos, das ſogar die Notlüge verſchmäht, iſt ſchließlich eine Sackgaſſe gegenüber einer Wirklichkeit, die ſich ja durchweg von Schein und Lüge erhält und für welche immer und überall die Weisheit des alten Piccolomini gelten mag: „Man kann im Leben nicht ſo rein ſich halten, wie's uns die Stimme lehrt im Innerſten.“ Ja, man könnte noch weiter gehen. Man könnte fragen: iſt nicht Lüge eine edle Kunſt, und alle Kunſt edle Lüge? Ich habe an den begabteſten meiner Schüler ſtets beobachtet, was Gottfried Keller im Grünen Heinrich von ſich ſelber geſteht, daß ein rege bewegtes Innenleben ſich in gelegentlichem Flunkern und Geſchichtenerfinden entäußert! Und die wenigſten Menſchen kommen über dieſe Kindheitsſtufe hinaus. Die wenigſten kommen zu der ſtrengen Sachlichkeit, die nicht mehr das glaubt, was ſie gerne will, ſondern eher dadurch getäuſcht wird, daß ſie geneigt wird, das, was ihr unangenehm iſt, für wahrſcheinlicher zu halten. Das Auskoſten des Lebens in Traum und Phantaſie iſt zwar nicht reicher, aber ſo viel reiner und ungeſtörter als das Erleben der brutalen Wirklichkeit, mit all ihren

Trübungen und Verstimmungen, wo die Flucht der Begierde alsbald die Wonne jedes Genusses zu rächen pflegt. . . .

Es sind romantische, individualistische, religiöse, ästhetische, kurz unsoziale, unrationale, reaktionäre Ideale, die nun vor uns aufsteigen! Sie sind für späte und kulturreiche Menschen und Zeiten ebenso symptomatisch und vielleicht ebenso notwendig, wie intellektualistische und sozialistische Ideen für neue und junge Bewegungen. Im Anfang der neueren Geschichte steht das naive Vertrauen auf das Denken! Die Gewußtheit der Bewußtseinsinhalte, das „cogito ergo sum", war der Ausgangspunkt unserer modernen Philosophie. Aber das, was für die Erkenntnis das Erste ist, ist in der Wirklichkeit vielleicht das Letzte! Für uns ist heute das Wissen zu einer Sackgasse, zur „Blüte" des Lebens geworden, die wie jede Blüte — Untergang ist. Diese beiden Pole der Philosophie wollen wir hier durch ein Wort von Geulincx und ein anderes von Vico illustrieren. Geulincx stellt den tiefen Satz auf: „Ubi nescis quomodo fit, tu non facis." D. h. er sucht unser Wesen im Wissen von unserm Tun! Aber Vico behauptete genau das Gegenteil: homo non intelligendo fit omnia, „der Mensch macht alles unwissend". — — Was sich nun aber in diesen beiden Grundsätzen ausspricht, ist keine Erkenntnis. Es ist die letztmögliche Wertung. Wir wissen tatsächlich nur, wo wir zu wissen glauben. „Denique nil sciri si quis putat, id quoque nescit an sciri possit, quoniam nil sciri fatetur", so lautet ein tiefer Satz des Lukrez, dessen Inhalt Spinoza in die Worte faßt: „Wer kann denn wissen, daß er einer Sache gewiß ist, wenn er ihrer nicht — zuvor gewiß ist?" . . .

Es sind tief bestrickende und für mich nur schwer noch in Worten erfaßbare Gedanken, die wir hier aus der Seele Nietzsches neu zu durchleben haben, — die feinsten, verwegensten, die eine

ästhetisch-individualistische Lebensauffassung nur zeitigen kann. Aber diese Lebensauffassung ist nicht die unsere! — Mag es doch sein, daß alle Hinter- und Überwelten des Lebens aus Schwächen und Lebenslügen entstehen. Es ist damit nicht erwiesen, daß sie schwach sind! Und mag das Leben, — was ich für unbedingt wahr halte —, sich im Denken verbrauchen und zwecklos in Wahrheit untergehen. Was besagt das gegen Denken und Wahrheit? Es besagt, daß wir lernen sollen, ruhig zu sterben, wie den Starken noch unbenommen ist, freudig leben zu können. . . .

2. Philosophie der Not.

Von allen guten Schwingen
Zu brechen durch die Zeit,
Die mächtigste im Ringen,
Ist doch ein großes Leid.

„Gebrochen und vernichtet sind der gerade Stamm durch den kleineren Zweig. So all unser Streben und Wollen wird in seiner geraden Richtung gebrochen und vernichtet. Das geschieht einmal, wieder und immer wieder. Hierin aber und hierin allein erwächst uns ein Vermögen, welches uns allen Dingen überlegen macht, ein Flug weit von den Dingen, ein Flug weit über sie hinaus. Deshalb müssen wir des Kreuzes uns bemächtigen, denn an ihm haftet des Lebens Sinn. An das Kreuz ward Gott geheftet. Wer das erkannt hat, dem wird es schwer, es auszusprechen, denn solchem Sinn geziemt wohl das Schweigen. Wahr aber und gewiß ist dieses, das andere alles sind Zweifel und Fragen. Nichts ist dir also eigen als deiner Schmerzen Kraft. Eben aber in dieser Kraft ist Gott. Deß sei das Kreuz ein Zeichen!“ — Mit diesen wundervollen Worten erläutert der junge Heinrich von Stein die Symbolik des Zeichens,

unter dem dieſe moderne Kultur ſich entwickelt hat: die Symbolik des Kreuzes. Ich möchte ſie als Wahrſpruch über meine Kulturtheorie ſetzen, deren Gewagtheit und Kühnheit ich mir bewußt bin, deren Begründung und Durchführung ich in einem anderen Zuſammenhange mit ſtrengeren, wiſſenſchaftlicheren Mitteln noch zu geben hoffe, als es mir in populären Vorträgen erlaubt iſt.

Alle Kultur ein Prozeß der Logiſierung, d. h. der logiſchen Bindung des Lebens! Alle Logiſierung ein Produkt der Notwendigkeit, d. h. beſtimmt, eine Not zu wenden! Aller Aufſtieg zur Kultur, der Erfolg eines Leidens, deſſen Symbol das Kreuz iſt, an dem der Menſch zum Gotte wird! Das iſt zunächſt auch der Kerngehalt Nietzſcheſcher Kulturauffaſſung. Aber ſie wendet ſich nun eben deswegen gegen Kultur. — — Ich will nun von all den „Nöten", die das Triebleben des Menſchen ziviliſiert, domeſtiziert, ſozialiſiert oder intellektualiſiert haben, hier nur von einer einzigen Not reden, die mir zum Weſen der ganzen Kulturentwicklung und zur Natur deſſen, was wir Leben nennen, eine ganz beſondersartige dunkle Beziehung zu haben ſcheint. Ich meine: den Aufbrauch der Wärme. — Der Kampf gegen die Kälte im Weltraum, die langſame Abkühlung der Erde, die „Erfindung" des Feuers — das ſcheint mir von allen je geweſenen Kulturereigniſſen das wichtigſte Ereignis geweſen zu ſein! Wir können nun eine ungemein weittragende Beziehung aufweiſen, in der die Intellektualität der Seele, d. h. die bewußte Organiſation des Lebens zu der Paralyſierung eines Abſinkens der Temperaturen ſteht. Was ich meine, liegt in gröbſter und oberflächlicher Faſſung ſchon in einigen Sätzen angedeutet, welche Goethe im Mai 1787 in Neapel in ſein Tagebuch ſchreibt: „Dadurch, daß der Nordländer zur Vorſorge, zur Einrichtung von der Natur gezwungen wird, . . . werden die ſchönſten Tage und Stunden dem Genuß entzogen und der Arbeit gewidmet. . . .

Jeder, der nicht zugrunde gehen will, muß ein Haushälter werden. Denn es ist hier gar nicht die Frage, ob er entbehren wolle; er darf nicht entbehren wollen, denn er kann nicht entbehren; die Natur zwingt ihn zu schaffen, vorzuarbeiten. . . . Gewiß haben die Naturwirkungen, welche sich Jahrtausende gleich bleiben, den Charakter, der in so manchem Betracht ehrwürdigen nordischen Nationen bestimmt." Wir können uns hier mit diesem andeutenden Hinweise begnügen, daß Vegetation, Animalisation und schließlich Logisation analog der allmählichen Erkaltung peripherer Erdschichten entstanden sind, und daß der Beginn organischen Lebens vielleicht mit sogenannten Kälteperioden einsetzt. Damit aber gewinnt ein Bild, das wir für Nietzsches Verpönung der Gelehrsamkeit gebrauchten, eine sehr eigentümliche Bedeutung. Wir verglichen im vorigen Kapitel den Intellekt mit der aufgespeicherten mechanischen Wärme, mit Kohlen- und Diamantfeldern, die den „Niederschlag" der Sonnenenergie fernster Tage bilden! Und wie der Kohlenstoff, dies Produkt der Vermoderung und Verbrennung, als Manifest einst aktiver Energie für alles vegetative Leben unentbehrlich ist, so meinten wir, sei die Intelligenz einerseits ein Aschenberg animaler Energien, andererseits ein riesiger Vorratsspeicher, eine künstliche, indirekte Wärmequelle und Ressource des Lebens. Und diese Ressource des Lebens, deren Lebensform die Wissenschaft, der Staat, die Sprache, kurz alles Logische oder Soziale ist, ist ein Produkt jener Kälte- und Untergangsnot, die aus machtwilligen Egoisten, sozialfühlende Elterntieren, aus Kaltblütern, Warmblüter, aus dem geschwächten Erhaltungstrieb einen Erhaltungstrieb zweiter Potenz, den sympathetischen oder sozialen Trieb erzüchtet hat. Wenn es sich aber so verhält, daß alles Intellektuelle daß jenes ganze logische oder objektive Reich, welches sich zwischen den Menschen entwickelt hat, als Reich, das gleichsam über dem Leben schwebt und das Leben gestaltet, — wenn es sich so

verhält, daß dieſes potentielle Leben der Geiſtigkeit als ein Äquivalent verbrauchter Vitalität, ja vielleicht nur als höchſte Intenſifikation mechaniſcher Energien zu denken iſt, dann verlieren alle die vielen Untergangs- und Aufbrauchstheoreme, welche mit der Erkaltung der Erde oder anwachſender Fleckenbildung und Verſchlackung der Sonne, den Menſchen zugrunde gehen laſſen, für uns ihre Schrecken! Gerade dieſe Erkaltung unſerer Atmoſphäre, und nichts anderes als dieſe Erkaltung, war es, was uns die Mittel zu ihrer Paralyſierung gewinnen ließ und uns weiterhin zu geiſtigen Weſen machen wird!

In dieſem Gedankengang liegt ein ſehr wichtiger Hemmſchuh gegen all die Kultur- und Wiſſensangſt, gegen das ganze Niedergangs- und Dekadencegejammer, das in unſeren Tagen gerade im Anſchluß an Nietzſche ſo verbreitet iſt! — Es wird z. B. von Ärzten und Naturforſchern die wachſende Hygiene, die wachſende Bequemlichkeit und Geſchütztheit unſeres ſtaatlichen Lebens angeklagt. Es wird geſagt, daß ſie alles Schwächliche, Kranke und in normaler Natursauslese Niedergehende erhalten werde. — Aber die Sache verhält ſich umgekehrt! Nicht die Hygiene erzeugt Schwächlinge. Sondern die Not-Wendigkeit bedrohter Exiſtenzen erzeugt Hygiene, ohne welche ſolche Exiſtenzen eben verloren ſind. — Das mag man nun mit Nietzſche billig bedauern! Aber es gibt eben keine Schwinge, die nicht der Not entwachſen wäre! Und was man auf der einen Seite als lebenſteigernd, ja als höchſte Form vitaler Energie bewundern muß, das kann man von der anderen Seite her billig als Notausgang und Lebenslüge hinſtellen. Man könnte aus allgemeinen, erkenntnistheoretiſchen Überlegungen ſagen, daß, wenn pſychiſche Vorgänge ponderabel wären, man für das Logiſche ein pſychiſches Äquivalent aufſtellen müßte, derart, daß jedem Zuwachs an Bewußtſein ein Aufbruch an ſeeliſchem Leben entſpräche, daß wiederum terreſtriſches Leben und Seele äqui-

valieren und dem materialen Absterben oder der Erkaltung der Erde, der Prozeß ihrer Bewußtwerdung im Menschen entsprechen dürfte. —

Seitdem ein so gediegener Gelehrter wie Fechner auch der naturphilosophischen Phantasie das Bürgerrecht in der Wissenschaft erkämpft hat, darf auch uns nicht verwehrt sein, Gedankengänge zu verfolgen, deren Hintergründe sich freilich erst aus einem anderen Zusammenhang als dem hier gebotenen, ergeben können. Dürfen wir also bei diesem allgemeinsten Kulturproblem einen kosmischen Ausblick wagen, dann wollen wir wenigstens auf jene geologische Hypothese Charpentiers hindeuten, welche eine Art Pendant bildet zu meiner Auffassung der Kultur als periodischen Aufstieges zum „Tode im Intellekt" und zur Abblüte der jeweilig höchstgesteigerten Mensch-Spezies oder End-Art. Ich meine die Annahme, daß jede der beiden Erdhälften in einem Rhythmus von etwa 21 Jahrtausenden, periodischer Abkühlung unterworfen sei. Die Geologie kann heute bereits fünf solcher Eiszeitkatastrophen konstatieren. (Steinmann.) Die ungeheueren Massenverschiebungen während dieser periodischen Weltwinter, deren Dauer man auf etwa sechstausend Jahre geschätzt hat, müßten für alle Menschenkultur unabsehbare Folgen haben. Es wäre wahrscheinlich, daß während ihrer alles Wissen des gegenwärtigen Europa verloren gehen, ja unser Kulturgeschlecht, falls es nicht abstirbt, auf das Niveau von Lappen und Eskimos zurücksinken würde, wenn Eismeere herrschen, wo heute Weltstädte stehen, während ganz neue und andersartige Kulturen aufkommen, wo man heute den Walfisch jagt. Im Anschluß an astronomische Tatsachen glaubte man den letzten Höhepunkt der Kälte auf unserer Halbkugel ins zehnte Jahrtausend vor Christi Geburt, die höchsten Wärmegrade der Letztzeit dagegen ins dreizehnte Jahrhundert unserer Zeitrechnung, also an den Ausgang des Mittelalters verlegen zu müssen. Es kommt indessen für unseren Zusammenhang

gar nicht darauf an, gesicherte Ursachen und Beweise für solche periodischen Erkaltungen aufzuweisen. Man mag sie mit Adhémar auf tellurische Vorgänge, wie Vorrücken der Nachtgleichen, auf terrestrische wie die Ablenkung des Golfstroms, mit Croll auf regelmäßigen Wechsel der Erdbahn beziehen. Man mag für die beobachtbaren Spuren der Eiszeit lokale Gründe für genügend erachten oder zu den weitesten kosmischen Hypothesen greifen — es genügt auf die empirische Tatsache zu verweisen, daß zwischen der Entstehung der Kultur, d. h. der forschreitenden Logisation der Energie und diesen kosmischen Tatsachen ein Zusammenhang besteht! Darauf verwies schon Kant in seiner Naturgeschichte des Himmels, indem er folgenden merkwürdigen Satz schrieb: „Wenn man unser kraftloses Zeitalter mit dem Altertum vergleicht, so könnte man vielleicht auf die Vermutung kommen, daß auch hier ein Erkalten eben desjenigen Feuers vorliege, welches die Natur ehedem belebte und dessen Lebhaftigkeit eben so furchtbar an Ausschweifungen als an großen Wirkungen war." Indessen: es ist keineswegs, wie Kant meint, dieses Feuer erloschen! Es ist transformiert. Im Anfange der Entwicklung stehen ungeheuere Daseinskämpfe, ungeheuerliche Nöte, die mit primitiven Keimen gewaltige Verschwendung treiben und in grausam gesteigerter Auslese nur ganz Wenigen die Fortdauer und Fortpflanzung gestatten. Das ist notwendig, um das Leben in den Geist hineinzutreiben. Je mehr wir uns aber diesem Endzustande der Entwicklung nähern, um so weniger grobe und grobgesteigerte Existenzkämpfe genügen und in um so subtileren Sphären vollzieht sich Auslese und Daseinskampf. —

So wie wir künftig Wasser, Flut und Wind, kurz jede Art Energie oder Wirkungsfähigkeit in Akkumulatoren aufspeichern lernen, so vollzog und vollzieht sich in der erreichten Geistigkeit des Menschengeschlechts eine unerhörte Kondensation und Aufspeicherung von Leben. Der ungeheuere Schatz von uralten

Symbolen, Weistümern und Wiſſenſchaft, verkörpert einen über dem fließenden Leben beſtändig zuwachſenden Allgeiſt. Darum hat Kant Unrecht mit ſeiner Theorie vom Erlöſchen des Lebensfeuers. Der ſpäte Kulturmenſch iſt durchaus nicht weniger affektiv als der primitive Urmenſch! Sein Triebleben iſt gebunden, logiſiert, und wenn es weniger dynamiſch-mächtig erſcheint, ſo iſt es dafür länger dauernd und intenſiver. Wir ſehen am Tierexperiment, daß das Gehirn imſtande iſt, brachgelegte Reflexe zu kompenſieren, daß Rückenmark und Großhirnrinde einander zu erſetzen haben, daß wir nichts an Inſtinkten und Trieben „verlieren", was nicht dem bewußten Leben zugute käme! ... — Laſſen wir nun alſo Kants Vergleich des Lebens mit dem Feuer gelten, dann wollen wir bedenken, daß das Feuer zwei Zuſtandsformen hat: Wärme und Licht. — Nun aber iſt es mehr als ein gutes Bild, wenn man immer wieder den Geiſt mit dem Lichte vergleicht und von Erleuchten, Aufklären und Lichtbringern ſpricht. Aber es liegt tief im Weſen unſerer von Grund aus wahnſinnigen Lebensnatur, daß wir gerade dieſe hellſte Flamme am wenigſten lieben und ertragen. Wir wollen keinen Geiſt, kein Denken und Erkennen. Wir „wollen" Gefühle. Wenn alle Kultur zum Lichte, zum Intellekte drängt, dann giebt es eben in uns auch Gegenkultur! Und dieſe Gegenkultur iſt antiintellektuell!

Das Patrimoniat jener Lichtkultur verſieht der Staat. Das Matrimoniat dieſer Wärmekultur hat die Kirche zu übernehmen. Der Kampf dieſer beiden Pole erfüllt die Geſchichte als beſtändiges Gegenſpiel ſoziozentriſcher und egozentriſcher Tendenzen. Auf der einen Seite ſtehen alle Mächte des Gefühls, auf der anderen die des Verſtandes. Jene ſind der Kern der Religion, dieſe Träger der Ethik. Zu erfragen, welche Mächte Recht behalten, das wäre Torheit, denn wir müſſen uns auch hier an eine Auffaſſungsart gewöhnen, die dem mathematiſchen Denken geläufig und von ihm auf die verſchieden-

sten Tatsachengebiete zu übertragen ist. Zwei Variabeln sind die Funktion einer Unbekannten, derart, daß jede Veränderung der einen die entsprechende Veränderung der anderen mit sich bringt und die Veränderungsreihen auf der einen Seite neue Größen auf der anderen hervorrufen.

Auf welche Seite aber Nietzsche zu stellen ist, kann uns fürder nicht zweifelhaft sein. Er ist Heros der Gegenkultur! Jener Wärmekultur, welche die Retardation der Aufklärung zu verwalten hat! Er hat in ein kurzes Menschenleben eine Entwicklung zusammengedrängt, die das Jahrhundert unserer Nation erfüllt! Es ist die Eigentümlichkeit seines Denkens, daß es immer unter der Devise „Alles oder Nichts" kämpft. Er vermag ebensowenig wie Schopenhauer eine Mehrheit von Gesichtspunkten nebeneinander zu verwalten. Nachdem er das Ideal der intellektuellen Aufklärung auf die Spitze getrieben hat, muß er Mystik, Romantik und Metaphysik ergreifen. Es ist daher unmöglich, aus seinen Theorien positive Ethik zu gewinnen. Aber die Kirche fängt an zu begreifen, welch ungeheuerer Gewinn aus seinen Lehren zu schöpfen ist. Nietzsche ist der erste Kirchenvater ihrer Zukunftsreligion. . . .

3. Nietzsche und die Frauenfrage.

Die antiintellektuelle oder antisoziale Richtung des Wünschens macht sich nun bei Nietzsche auch in dem Gebiete geltend, das in unserer Gegenwart vielleicht am sichersten gestattet, die Richtung der Wertgefühle eines Mannes zu erforschen. Auf dem Gebiete der Frauenfrage! Dieses Gebiet hat nämlich das Eigentümliche, daß sich hier scheinbar ewige Wahrheiten, psychologische Tatsachen, empirische Konstatierungen aus Beobachtung und Erfahrung ergeben, während hinter allen „Beobachtungen und Erfahrungen" unüberwindliche Wertung und uralte Prä-

meditive ſtehen. Man konſtatiert (etwa auf Grund der kindlichen anatomiſchen oder phyſiologiſchen „Erfahrung"), daß der Mann logiſcher, die Frau inſtinktiver, der Mann bewußter, das Weib unbewußter ſei, daß dem einen: Staat, Wiſſenſchaft, äußere Welt gezieme, der anderen Liebe, Haus und innere Welt. Man ſagt: So iſt es! Aber dahinter ſteht doch nur das Wertgefühl: So ſollte es ſein! Oder: „Es iſt notwendig, daß es ſo ſei." Laſſen ſie mich kurz und apodiktiſch ausſprechen, was ich ebenfalls nur in anderem Zuſammenhang exakt und unwiderleglich beweiſen kann und beweiſen werde. Dieſe differentielle Geſchlechterpſychologie iſt falſch! — Es bedarf auf dieſem Gebiet in der Tat einer radikalen „Umkehrung aller Werte". Alle biologiſchen und pſychologiſchen Tatſachen beweiſen das Gegenteil des bisher Geglaubten. Nicht der Mann, ſondern das Weib iſt der rationalere, logiſchere, biologiſch und kulturell ſpätere Teil. Und ſie iſt es darum, weil die Rationaliſierung oder Intellektualiſierung der Seele das Produkt der Not, der Hemmung oder Stauung iſt, die in der hiſtoriſchen Entwicklung der Frau wirkſamer war als in der des Mannes. Und nur die geringe Höhe und Primitivität ihrer objektiven Kulturen täuſcht uns über die viel größere Reife und das höhere Alter der pſychologiſchen Entwicklungsſtufe der Frau, der Entwicklung im Sinne der Bindung, Sozialiſierung oder Rationaliſierung ihres Trieblebens.

Und nicht das Weib, ſondern der Mann iſt der primitivere, von Gefühl und Inſtinkt abhängigere, „naturnähere", egozentriſche und impulſivere Teil. Aber man fragt hier gar nicht, ob die Frau intellektualer ſei als der Mann, ſondern dekretiert (und zwar namens des Menſchengeſchlechtes), daß ſie es nicht ſein dürfe, und wenn ſie es ſei oder ſein werde, erſt recht Intereſſe habe, eine Entwicklungstendenz hintanzuhalten, die im Aufſtiege zu Bewußtſeinskultur nur abſteigendes Leben erweiſe. — Denn man überſteigere die Differenzierung der Individuen

auf Koſten der Gattung und beſtreite die Mittel zu vergeiſtigter Exzeptionalität einzelner Frauen aus dem Fond biologiſcher Lebensfähigkeit und phyſiſcher Mutterſchaft. Die radikale Emanzipation der Frau, ſo etwa argumentiert man, müſſe ſchließlich eine ſinnvolle, ja für Erhaltung des Lebens vielleicht unentbehrliche Hemmung ausſchalten, deren Wirkſamkeit die europäiſche Geſellſchaft bisher davor ſchützte, in Intellektualismus zu verſanden und den großen Gewalten des Lebens, Eros und Eris, Gefühl und Wollen, jenen Mächten, welche religiöſe und künſtleriſche Schöpfung inſpirieren, eine Vorherrſchaft ſicherte, die zu Geſundheit und Ungebrochenheit des Lebens notwendig iſt. Was aber werde nun das Los einer „zum Leben zu klug“ werdenden Raſſe mit ſchlummerlos leidendem Hirne ſein, eines Europa, in welchem ſchließlich alle, Männer wie Frauen, in maßlos ſteigender intellektueller Konkurrenz, in wachſender Entſinnlichung und Vergeiſtigung hinaufgepeitſcht werden zur Region grellen Lichts und illuſionsloſer Klarheit, wo nur wenige Intelligenzen eben noch Atemluft finden, die Maſſe dagegen erfrieren muß, aller Sicherheit, aller Lebensatmoſphäre beraubt, die, ſo unklar und dumpf ſie ſcheinen mag, doch Keim und Geburt hütet und alles was Wärme, Hülle und Troſtes bedarf. — Es iſt freilich den Kämpfenden ſelber nicht klar, daß ihre Argumente gegen die Frauenbewegung im Grunde nur die Argumente der Kulturangſt gegen die intellektuelle Kultur ſind, oder anders geſagt, die Argumente der Wärmekultur gegen die Lichtkultur, die Ausſpielung des individualen und ſubſtanzialen Wertes gegen den funktionellen oder ethiſchen. — Die Frau ſoll durchaus einen Subſtanzwert darſtellen. Nicht durch ihre Leiſtungen, ſondern durch ihr Sein, nicht durch ihre Taten, ſondern durch ihre Natur ſoll ſie wirken, und ſomit indirekt, als Hüterin und Erzeugerin, als Mutter oder als Kampfpreis des Mannes die Entwicklung befördern. Aber gerade dieſe Tatſache, daß ſie nur ſub-

ſtanzieller Wert war, hat die Frau bisher gehindert, kulturelle Werte zu ſchaffen. Im Gebiete der Künſte insbeſondere iſt es ungemein durchſichtig, daß ein Weſen, welchem ewig gepredigt wird, daß es ſchön ſei und ſein müſſe und welches ſeine Aufmerkſamkeit in dieſer Richtung verbraucht, niemals geeignet ſein wird, Objektiv-Schönes zu erſchaffen. — — Das prachtvolle gefährliche Raubtier, die Zwittergeburt von Dämon und Sphinx, das Gemiſch von Madonna und Hetäre, gleichzeitig berufen, die Sinnlichkeit zu hüten und doch wieder als ein unirdiſch Heiligkeitsgebild den Mann zu erlöſen und „hinanzuziehen", — all die elenden Phraſen von der „europäiſchen Verhäßlichung des Weibes durch Wiſſen", von der „geſunden Dummheit", dem „Segen der Reaktion", dem „phyſiologiſchen Schwachſinn" — und tauſend andere Gemeinplätze mehr, ſind die ſymptomatiſchen Erſcheinungen jener Gegenkultur, die als vermeintlicher Vorkämpfer des Eros, der Mutterſchaft, der mißhandelten Inſtinkte und der Intereſſen des Kindes und als wohlmeinender Hüter des Individualismus und Verteidiger der Natur und Geſundheit heute aus tauſend Männern und Frauen ſpricht. Dieſe Gegenkultur wendet ſich konſequent wider jede Unifizierung der äußeren Lebenshaltung in Vereins- und Genoſſenſchaftsweſen, wider die Auflöſung der Familie, dieſes vermeintlichen „wirtſchaftlichen Atoms", — dieſes noch höchſt primitiven, unindividuellen, unſozialen und dem ſicheren Untergang geweihten jämmerlichen Wirtſchaftsgebildes! Sie wendet ſich konſequent gegen jeden im Sturz patriarchaliſcher Sitten manifeſtierten Rationalismus! — Wirtſchaftslehrer, Politiker, Kulturkritiker verweiſen auf das Sinken der Geburtsziffer in Kulturländern und das ſchnelle Ausſterben großſtädtiſcher Bevölkerung. Biologen knüpfen kurzſichtige Erwägungen an das Geſetz des Antagonismus von phyſiſcher Proliferierung und geiſtiger Produktivität. Dichter, Künſtler, Theologen, Metaphyſiker —, dieſe heilige Schar der Reaktion, — äußern ihre Befürchtung, daß die intellektuelle Kultur

der Todesweg der europäischen und amerikanischen Völker sei. Aber es liegt auf der Hand, daß alle solche Vorhaltungen sich nicht gegen die rationale Fortentwicklung der Frauen, sondern im Grunde gegen den Prozeß der Zivilisation und Sozialisierung überhaupt richten und schließlich gegen die gesamte Kultur, soweit Intellektualisierung des Lebens, Vergeistigung der Seele ihr Attribut ist. — Die Vertreter solcher Aperçus und Sentenzen über die Seele der Frau glauben feine Psychologen zu sein. Hier aber gilt es die Psychologie dieser Psychologie zu durchschauen. Und das ist in diesem Falle ungemein schwer, weil auch alles, was von seiten der Frau über die Frau, aus scheinbarer Selbstbeobachtung und Konfession gesagt wird, noch von falschen Wertgefühlen und durch den Mann formulierten Begriffsschematismen vorbestimmt wird. Dazu aber kommt, daß diese „Geschlechterpsychologie" gerade aus den spätesten, kompliziertesten Geistern, aus feinen und tiefen Seelen geboren wird. Gerade bei diesen aber muß Tendenz und Wertgefühl in den Frühling und in die Knospe zurückdrängen. Gerade die Frau, welche gezwungen wird, das Geschlechtswesen und die physische Mutterschaft einer geistigen und seelischen Mutterschaft zu opfern und unter den heutigen Wirtschaftsformen den Konflikt zwischen ihrem Eigenwesen und ihrem Gattungswesen, zwischen Beruf und Eheglück notwendig erleidet, wird ungemein geneigt sein, alle unterbundenen oder versagten Triebe und Wünsche als ihr Wesentliches zu ergreifen und an den Hemmungen des Innenlebens mit ihrer Aufmerksamkeit haften zu bleiben. So entsteht unter Frauen und Männern von verfeinerter und später Art eine verkappte Reaktion von sehr gefährlicher Natur. In der Tat ist die in himbeersüßer Mütterlichkeits- und Liebesbrühe gekochte, uferlose Halbromantik einer Ellen Key für die Fortentwicklung der Frauenbewegung hemmender und gefährlicher als der durchsichtige Simplisme, mit dem etwa eine Laura Marholm oder

Gnauck-Kühne operieren. Hier spricht geheime Angst, daß die auf Gymnasien und Universitäten erzogene „Cerebralfrau" biologisch wertloser sein könne, als die tapfere starke Geliebte und Mutter, welche nichts als Durchgangspunkt der Gattung sein will. Hier spricht keine Erkenntnis mehr, sondern eine Lebensstimmung, die sich hinter vermeintlicher Wissenschaft und Psychologie versteckt. Gerade wo nicht mehr oder noch nicht „natürlich" gefühlt wird, wo eine Kultur begriffen ist, ohne schon aus der zweiten zur ersten Natur geworden zu sein, stellt sich die geschärfte Wahrnehmungsfähigkeit für alles „Natürliche" und „Gesunde" ein, wobei denn niemand recht weiß, was er unter „natürlich" und „gesund" zu verstehen habe. Es ist lediglich jenes für eine bestimmte Lebensstufe notwendige Lebensgefühl, welches die zartesten Saiten in der Seele Faustens an das törichte blonde Gretchen knüpft oder eine komplizierte, späte Frau für die bezaubernde Unverbrauchtheit der Jugend oder die bärenhafte Naivität des primitiven Mannes erglühen läßt. Es läßt sich hier nicht ausführen, warum jene aus Wertgefühlen fließenden vermeintlichen Erkenntnisse in ihrer pessimistischen Voraussicht Unrecht behalten. — Aber selbst wenn sie Recht hätten, so könnte doch keine Macht der Welt eine notwendige Entwicklung des Lebens hintanhalten. Und diese Entwicklung bedarf jener retardierenden Gegenkultur vielleicht ebenso, wie der forttreibenden Kultur der Bewußtwerdung; und wir alle sind mit Stimmungen, Tendenzen und Werten nur in den Kampf wechselnder Menschenalter und Altersstufen verflochten, während wir als Narren der Wahrheit stets das zu erkennen wähnen, was wir in unserem Innersten im voraus dekretieren. An keinem Beispiel aber läßt sich dieser typische psychologische Vorgang so gut illustrieren, als wie an Nietzsches Stellung zur Frauenfrage, die seine ganze individualistische Ethik und antiintellektuelle Wertung eben voraussetzt. Jene vermeintliche „Psychologie" aber, daß die Frau

unterworfen, besiegt, bezwungen und erkämpft sein wolle, daß sie im groben oder im feinsten Sinne stets „die Peitsche" über sich spüren müsse, kommt auf die banale Tatsache hinaus, daß der Mensch, Mann wie Weib, immer das liebt, was sich ihm verweigert, und den achtet, der ihm zeigt, daß man ihn nicht nötig hat und zur Not auch vor die Türe zu setzen versteht. — Es muß gesagt sein, daß auch Nietzsches Schwester gerade vor dem Frauenprobleme das Maß von Schärfe und Kritik vermissen läßt, das einer stolzen und freien Seele einer subtilen Verunrechtung gegenüber, nicht zu verdenken wäre.

4. Die Endlichkeit und Entropie des Lebens.

Wenn es eine Kraft ist, welche sich hier in Leidenschaften und Erregungen des Lebens, dort in Resultaten und Bewährungen des Geistes äußert, welche Werk oder Tat wird, dann mag man die geistige Kultur als Blüte des Lebens bezeichnen, aber man erinnere sich, daß jede Blüte nur Entbehrung und gleichsam die Sehnsucht der Pflanze ist! Man gebe einem Blattgewächs an Wasser, Licht und Salzen so viel als es irgend aufzunehmen vermag, dann wird es in Blattwerk verschießen und keine Blüte ansetzen, welche vielmehr eine relative Zurückhaltung und Bändigung konzentrierter Wachstumsenergien erfordert. Würden nun aber biologische und kulturelle Forderungen um die einem Sozialindividuum verfügbare vitale Energie konkurrieren, würde die seelische Steigerung als Inanspruchnahme, Herabminderung, Beraubung des physischen Individuums aufgefaßt werden und umgekehrt alle dem körperlichen Wachstum, der körperlichen Genesung oder Zeugung zufließenden Kräfte als relativer Überschuß und Freisein von geistiger Bindung betrachtet werden können, so würde sich schließlich ein sehr merkwürdiges Problem ergeben. Es würde nämlich der Entscheid der Frage, ob die Kulturation, welche wir

bisher nur als Notwendigkeit zur Erhaltung des Lebens und Prinzip seiner möglichsten Steigerung kannten, nicht andererseits Absorbtion und schließlich Stillstand der Kräfte zuwege bringe, an der weiteren Frage haften bleiben, ob die vitale Energie der „Menschheit" oder „Natur" erschöpflich oder unerschöpflich sei. Oder, anders gefragt, ob wir die eine Gesamtheit konstituierenden Sozialatome und Individuen in endlicher oder unendlicher Anzahl denken müssen. Wir haben nun freilich bei der physikalischen Frage der Entropie, die Möglichkeit, jedes kosmische System, dessen partialen Untergang wir als notwendigen Endpunkt seiner Entwicklung begreifen, ins Unbegrenzte als Teil eines umfassenderen Kosmos aufleben zu lassen und damit unseren Lebenswillen in endlose Endlichkeit zu flüchten. Indessen hat die Wissenschaft sich an die Gesetze empirischer Vorstellbarkeit zu halten. Und da die Vorstellung eines begrenzten Unendlichen oder einer aus unendlich vielen Elementen bestehenden Einheit unvollziehbar ist, können wir in mechanischen Theorien nicht umhin, eine endliche Quantität oder Krafteinheit dem kosmischen Prozesse, mögen wir ihn noch so grenzenlos vorstellen, „zugrunde zu legen". Es ist jenes Problem, welches sich auch für Nietzsche unmittelbar aus dem Kulturproblem entwickelte und ihn zu einer Theorie verführte, mit der er sein System zu krönen gedachte, zu der Lehre vom Kreislauf oder „der ewigen Wiederkehr des Lebens". Gerade an diesem Punkte aber zeigt sich sein Versagen vor Problemen strengerer Logik.

Wenn die Sprache von Gegenständen oder Objekten spricht, so liegt darin ein psychologischer Hinweis darauf, daß Widerstandsgefühle, daß Gefühle des Sichnichteinfügens in die bisher gegebene Einheit des Ich, daß psychische Hemmung die gewohnte Garantie der Existenz von Außenwelt und das Signal objektiver Gegebenheit sei. Gefühle des Unterschieds, des Kontrastes,

des Widerſpruchs ſind ſeeliſche Koordinaten unſerer Empfindungen und der ihnen entſprechenden relativ ſelbſtändigen realen Tatbeſtände. Dieſe realen Tatbeſtände ſind nie völlig *gleichartig* zu denken, weil ſie dann nicht unterſcheidbar, ſondern *ein* Tatbeſtand wären. Die Tatſache der Vielheit, Mehrheit, Pluralität, die Tatſache der Gegenſtände, ja nur *eines* nicht im Subjekt beſchloſſenen Gegenſtandes ſchließt ſchon räumlich-zeitlichen *Unterſchied*, Endlichkeit, Begrenztheit in ſich. Wo immer wir objektive Letzteinheiten anſetzen, mag es ſich nun um phyſikaliſche Energiezentren und Atome erſter bis nter Ordnung, um Jonen, Bionten, Elektronen, mag es ſich um ſeeliſche Individuen, Monaden und Realen oder mag es ſich um Sozial-, Art- und Raſſeneinheiten oder endlich um kosmiſche Einheiten handeln —, immer ſind wir bei extenſiven und intenſiven, phyſikaliſchen wie pſychiſchen Elementen genötigt, irreduktible Unterſchiede apriori beſtehen zu laſſen, denn die Vorſtellung einer Mehrheit abſolut *gleichartiger* Unteilbarkeiten iſt unvollziehbar und hebt die Vorſtellung vitaler Bewegung *überhaupt* auf. — Verkörperte ſich das Ideal der Naturforſchung in einer mechaniſchen Theorie des Lebens, welche ſeine Entwicklung zurückverfolgt bis zu einer undifferenzierten Maſſe von Protylatomen, ſo müßte doch außer dem uranfänglichen Bewegungs*anſtoß*, aus welchem die erſte Differentiation erklärt wird, auch ſchon ein Mittelpunkt und eine Peripherie, alſo Unterſchied *innerhalb* ausgedehnter Letztatome oder wenigſtens Differentiation der *Anlage* nach vorangeſetzt werden, bei welcher unſere Erklärungsfähigkeit eben ſtille ſtünde, obwohl wir „Potentialitäten“ und „Naturkräfte“ nur als ſubſtanziierte Niederſchläge aus vorangehender *Kauſalreihe* begreifen können. Wir können, kurz geſagt, Differenzen immer nur aus unmittelbarer Erfahrung fortſchaffen. Und wir tun das, indem wir ſie ökonomiſch vereinheitlichen, gedanklich ſubſumieren, wobei wir ſie zurück und unter die Schwelle der *gegenwärtigen* Wahrnehmung, des

gegenwärtigen Weltbewußtſeins verlegen, ſo daß wir (mit ſchon von Giordano Bruno geäußerter Beſcheidung) ſchließlich geſtehen müſſen, daß jedes „Welträtſel“ auch noch im Atom als im Diminutiv des Kosmos wiederkehre und Mechanik und Mathematik nichts biete als letzte Vereinfachung des empiriſchen Beziehungsſyſtems, letzte Verjüngung der phänomenalen Welt mitſamt ihrer Differenzen. Alles Erkennen iſt ſomit nichts als begrenzen oder negieren. Da wir nun aber die Welt als *geſchloſſenes Syſtem* in jedem Augenblick *ſelber* gedanklich ſetzen, ſo kann uns keine andere als *endliche* Totalität vorſtellbar ſein; und das an ſich leere Prinzip der Identität umſchreibt dieſe normative Urtatſache, daß wir nur *Seinseinheit*, d. h. Endlichkeit und nicht *Unendlichkeit* erfaſſen. Wenn aber ſomit apriori gewiß iſt, daß in *vorſtellbarer* Sphäre nur *endliche* Letzteinheit gegeben ſein *kann*, dann iſt auch in bezug auf das Kulturproblem nicht zu zweifeln, daß wir die dem kulturellen Entwicklungsprozeß unterſchobene dynamiſche *Quantität*, mögen wir ihre Grenzen auflaſſen, ſo weit als wir wollen, ſchließlich doch *endlich* vorſtellen müſſen. Daß alſo jene vitale Summe, welche ſich zum Organiſch-Tieriſchen oder Geiſtig-Sozialen differenziert und damit relativ iſoliert hat, im Verlauf iſolierender Differenzierung *aufgebraucht* werden müſſe, da ihr Durchgang durch zahlloſe Ketten von Kulturgenerationen mit Kraftverluſt verknüpft zu denken iſt. — Auch beim Kulturproblem ſtoßen wir ſomit auf eine fundamentale Kategorie, die vom orientierenden Denken ſo wenig als wie von phyſiſcher und pſychiſcher Praxis lösbar iſt, mögen wir ſie mit Stillſtand und Bewegung, Wachen und Schlafen, Leben und Tod, Wärme und Erſtarrung, Wollen und Wiſſen, Aktualität und Potentialität, Handeln und Sein, Identität und Kauſalität oder mit anderen Gegenſatzpaaren umſchreiben. — Jede Bewegung: durch Medien gehendes Licht, Wärme, Elektrizität, phyſiologiſche Umſetzung, biologiſcher Prozeß, endlich jedes pſychiſche und geiſtige

Geschehen kann nur unter dieser Kategorie einer in Aktivität sich verbrauchenden Substanz vorgestellt werden. In keiner Vorgangssphäre wäre ein perpetuum mobile vorstellbar, ein Bewegungsträger, der verharre, oder Bewegung, welche nicht Reibung schaffte, an der sie sich erschöpft. Auch kompliziertеste Umsetzung von Kräften könnte nur unter diesem Bild der polaren Schwengelbewegung einer Kraft vorstellbar werden, wobei endliche Quantität sich in endliche Möglichkeit und Wiederholung von Vorgängen aufteilt. Keineswegs aber scheint mir berechtigt, in diesem Transformationsaufbrauch identischer Energie nur die Zwangsnorm physikalischer Orientierung zu sehen, denn auch für Auskünfte über psychisches Erleben besteht z. B. Nötigung, eine Relation zwischen Intensität und Extensität psychischer Elemente anzusetzen. Die Anfangsintensität, mit der z. B. eine Empfindung oder Vorstellung ins Bewußtsein tritt, schwillt ab mit wachsender Inanspruchnahme der Psyche durch eben dies einseitig gekennzeichnete Element; die Stärke eines Gefühls steht von bestimmtem Grade an, in Gegensatz zu seiner Dauer oder Verbreiterung. Hier aber wollen wir nur jene physikalische Theorie ins Auge fassen, an der wir das einfachste Gegenstück zu dem uns beschäftigenden Kulturproblem haben. Der Mayersche Satz von der Äquivalenz von Wärme und Arbeit bezeichnet die Notwendigkeit, daß der Teil zugeführter Wärme, der eine ihm äquivalente Arbeitsmenge erzeugt, als Wärme verbraucht werde. Nun kann aber Wärme nicht von selbst aus einem kälteren in einen wärmeren Körper übergehen, sondern hierzu bedarf es eines entgegengesetzten Wärmeüberganges oder einer, solchen entgegengesetzten Übergang veranlassenden Veränderung; — mit anderen Worten: Zur Herbeiführung des Übergangs von Wärme aus einem kälteren in einen wärmeren Körper ist Arbeit nötig. Während also mechanische Arbeit (Druck, Stoß, Reibung ꝛc.) vollständig in Wärme verwandelt werden kann, kann nicht

alle Wärme in Arbeit zurückverwandelt werden, weil ſtets ein Teil zu kälteren Körpern herabſinkt. Dieſe geläufige Überlegung gab nun Anlaß zu der ſchon erwähnten Theorie des endlichen Temperaturausgleichs: Alle mechaniſche Energie müſſe allmählich in nicht mehr retransformierbare Wärme übergeführt werden, durch welche alle Temperaturunterſchiede allmählich ausgeglichen würden. Die Geſamtenergie des Weltalls wäre alſo zu denken als eine konſtante Quantität von zwiefacher Qualität: ſchon aktivierte und noch aktive, ſchon transformierte und noch transformierbare Energie (mechaniſche, chemiſche, elektriſche Energie, Wärme von höherer Temperatur u. ſ. w.). Bei Umſetzung der Kräfte ſtellte dieſe nicht retransformierbare Wärme eine Sackgaſſe, ein Behältnis dar, das keinen Abfluß hat, und je nachdem wir nun unter Energie dieſe ſich aus der Arbeit anſammelnde und nicht mehr reduzierbare, oder jene noch in Arbeit umſetzbare Energie verſtehen, können wir ſagen, daß die Kraft des Weltalls ſich maximiſiere oder aber, daß ſie verſchwinde. Der Weltprozeß würde ſomit von den größten Temperaturdifferenzen zum Ausgleich der Lageunterſchiede und zum Endzuſtand ſtarrer Vereinheitlichung führen, welche zugleich weiteſte Zerſtreuung und Verflüchtung der „Energie“ und vollkommene Gleichgewichtslage oder Ununterſchiedlichkeit der Atome bezeichnet. — Es iſt nun leicht einzuſehen, daß ſich dieſe phyſikaliſche Vorſtellung auch auf biologiſche, wirtſchaftliche, kulturelle Entwicklung, und auf jedes Verhältnis intenſiver und extenſiver Differenz, insbeſondere auch auf das gegenſeitige Verhältnis von Sozialiſierung und Individualiſierung übertragen laſſe. Sofern wir den meiſt noch ſehr naiv gebrauchten, abſolut oder ontologiſch gemeinten Relationsbegriffen „Natur“ und „Kultur“ einen wiſſenſchaftlichen Sinn geben wollen, wird es zuguterletzt nur nach Analogie dieſer aus der Mechanik geläufigen Vorſtellungen von Energieerhaltung und Stoffumſatz geſchehen können. In dieſer Analogie aber würde

etwa die Intellektualiſierung des Willens oder die Sozialiſierung des Trieblebens dem Verhältnis von Arbeit und freier Wärme, die Maximiſierung reſp. Neige der Energie der Intenſifikation reſp. Abſorbtion des Lebens und das Logiſche innerhalb des Pſychiſchen der nicht mehr retransformierbaren Wärme vergleichbar ſein. — Es ſei hier nur nebenbei erwähnt, daß eine wunderliche Nuance dieſer naturphiloſophiſchen Orientierung in neueſter Zeit auch im Gebiete der Geologie auftauchte: eine Theorie, welche unaufhörlichen Umſatz der Gebirge in Meeresgrund und Neuauftauchen von Land aus Meeren vorgehen läßt, drängte zu der Frage, ob nun dieſe „Zirkulation der Felſen" endlos fortgehe, und ſtand vor der Nötigung, eben in der Transformation nach zwei Polen hin die Urſache ſchließlichen Stillſtandes geologiſcher Entwicklung zu erkennen. — Auf biologiſchem Gebiet endlich können wir uns das aus der Entwicklung abzweigende, relativ iſolierte Keimplasma einer Art nur vorſtellen unter dem Bild einer endlichen Quantität, welche ſich in die Träger des biologiſchen Typus ſowohl ihrer bloßen Anzahl und Quantität als ihrer individualen Differentiation nach aufteilt, ſo daß in gleicher Progreſſion als eine Gattung mit ihren Vertretern die Erde überzieht, ihre einzelnen Exemplare lebensunfähiger werden, oder umgekehrt im ſelben Maße als die Differenzierung innerhalb eines Typus vorſchreitet, die im Typus inveſtierte Lebens- und Entwicklungsmöglichkeit ſich aufbraucht.*) Dieſe Gedankengänge erſcheinen Ihnen phantaſtiſch oder ungewohnt. Aber ich möchte darauf hinweiſen, daß die antike Philoſophie auf ihrem Höhepunkt wie in ihrer Neige faſt durchweg die Vorſtellung gehegt hat, daß die Entwicklung abwärts leite und daß (ich zitiere ein Wort Senekas) „in der Vorzeit die vom Zeugen noch unerſchöpfte Welt

*) Vergl. hierzu im letzten Kapitel meine Darlegung über die Erſchöpfbarkeit der biologiſchen Entwicklung.

einſt ſtärkere Geburten geliefert habe". Auch können die an ſogenannten Peſſimismus oder Nihilismus geknüpften Kulturbetrachtungen, wie etwa die auf fortſchreitender Weltnegation gegründete Evolutionstheorie Hartmanns, wohl erweiſen, daß man moderne Entwicklungslehre ſo gut auf Steigerung als auf Auflöſung, ſowohl auf Schwächung als auf Erhöhung des Lebens gründen kann. Und die gleiche Vorſtellungsart müſſen wir endlich für individualiſierende und ſozialiſierende Vorgänge an politiſchen und wirtſchaftlichen Kommunen gelten laſſen. Auch hier würde die vollendete Sozialiſierung aller Funktionen mit ihrer vollendeten Atomiſierung oder Anarchie ſchließlich zuſammenfallen. Nur weil zu den am tiefſten gegrabenen Erfahrungsformen des Menſchen gehört, daß dem Eintritt jeder Veränderung, Entwicklung, Bewegung eine relative Ruhelage vorhergeht, aus welcher Aktion zu werden ſcheint, iſt die ergänzende Vorſtellung von Ruhe, Starrheit, Tod, als Ziel, Zweck, Reſultante von Bewegung ſchwerer vollziehbar, und wie Wachen aus Schlaf, Tier aus Pflanze, Mann aus Weib, ſo wird das relativ Aktive gegenüber relativ Stabilem gewohnheitsgemäß einerſeits für zeitlich ſpäter, andererſeits für vollkommener gehalten. Hierzu aber kommt, daß die Vorſtellung, die Erde blühe veraltend ab, gleich wie ihr Menſch, und habe im Erſtarrten, Anorganiſchen den Höhepunkt der Entwicklung, unſerm „Selbſterhaltungstriebe", ſolange er noch nicht transformiert iſt, ſo wenig annehmbar anmutet, daß wir zur Erneuerung der freien Energie ins Endloſe auf kosmiſche Zuſammenhänge rekurrieren, von unſerm Sonnenſyſtem auf Fixſterne, von da auf Nebelflecken bis ins Unfaßliche, ohne daß wir doch je empiriſch über unermeßliche Endlichkeit hinauskämen und ohne daß wir in Sphären möglicher Erfahrung zu Vermeidung des Widerſpruchs einer abgezählten Unzahl relativen Anfang und relatives Ende umgehen könnten. Denn die Sicherheit dieſer Erfahrungskategorie iſt keineswegs erſt durch

Erfahrung, etwa durch Experimente der Naturforſcher, erſchloſſen, welche das Beharrungs- oder Subſtanzgeſetz und die Erhaltung der Materie und Energie „verbürgen", ſondern ſie iſt „transzendental", d. h. nicht Gewinn, ſondern Beſtand der Erfahrung, wenn ſie auch nur in bezug auf dieſe Geltung hat. Im Naturgeſetz des Empirikers erkennt die Erkenntniskritik nur dies anthropomorph-ökonomiſche Schema; mag jener den Weltſchematismus als Naturfaktum nehmen und mit induktiver Logik den Identitätsſatz in ein „Geſetz der Gleichförmigkeit in der Natur" kehren, dieſe wird empiriſche Kontinuität (Trägheit, Erhaltung der Energie u. ſ. w.) auf Reflex des Bewußtſein mit der Identität unveräußerlich begleitenden Kauſalitätsprinzips und ſogenannte „Naturgeſetze" auf die vorbedingende Bewußtſeinsform als auf die Norm des Zählens und Meſſens reduzieren. — Die dem Kulturproblem zugrunde liegende Kategorie iſt alſo phyſikaliſche, pſychologiſche, logiſche Tatſache: Die hypothetiſch geſetzten, relativ unveränderlichen Seinselemente ſind nur in endlicher Zahl vorſtellbar! Die Erfahrung kennt nur rationale Entitäten, denn Objekte ſind Angleichungen möglichen Erfahrens, bei welchem die Hypotheſe daſeiender Realität nur eine Aſymptote, d. h. nur das proviſoriſche Abfinden bildet, zu deſſen Behuf unendliche Relation geglaubt wird. Wir können niemals von abſoluten Objekten, von „Dingen an ſich" Bewußtſein haben, aber wir hypoſtaſieren ſie gleich irrationalen oder imaginären Größen, um in bezug auf ſie denkbare Relationen aufs genaueſte beſtimmen zu können. Nur in dieſem Sinne wiſſen wir!

5. Das Ende.

Was ſomit an wiſſenſchaftlicher Wahrheit der Auffaſſung zugrunde liegt, daß die Kultur Lebensaufbrauch und daß insbe-

ſondere Intellektualiſierung, Sozialiſierung, Kulturation ein biologiſcher Niedergang ſei, kommt auf die Gewißheit der Endlichkeit und des Endes überhaupt hinaus, auf die Tatſache des Todes, die überall gewiß iſt. Was ſich an ſie aber an Bänglichkeit und Klage oder an Ruhe und Würde, an Kulturangſt und Gegenkultur oder an Todesmut und Heroismus anſchließen mag, das ſind ſymptomatiſche Begleitgefühle, die uns das biologiſche Alter, die Lebens- und Entwicklungsſtufe, die Jugendlichkeit, Reife oder Überreife von Völkern und Individuen illuſtrieren. Wenn es kommt und wenn wir müſſen, dann wollen wir uns benehmen, wie — wir können.

Im Hofe des alten Kloſters von San Marco zu Florenz befindet ſich in einer Türlunette ein Gemälde Fieſoles: Der Wiſſende. Dem heiligen Petrus Martyr iſt ein Schwert gedrungen tief in die Bruſt. Auch ſeine Stirn iſt dornzerriſſen. Blut ſickert herab. Leiſe und langſam rinnen ſchwere Tropfen über die verhärmten Wangen. Aber er hält den Zeigefinger feſt auf die Lippen gepreßt. Seine Haltung iſt frei, ſchlicht und gelaſſen. Feſt geſchloſſen der Mund. Nur im Schweigen der Augen lebt, was er nicht ſagen will, was unausſprechlich iſt. — Ich wünſchte, meine Philoſophie könnte in ſpäte Begriffe bannen, was dem frühen Künſtler ſich noch als Bild offenbaren muß. Denn Begriffe ſind Tränen, die von Spannung entlaſten. — Wie? Iſt es wahr, daß ſich „der Wiſſende“ ſo als verblutender Märtyrer empfindet? Daß er gleich Kaſſandra die Göttin anflehen ſollte, das ſehende Auge zu blenden, weil nur im Irrtum Leben ſei? Iſt denn nicht alles Leben nur Überwindung, nur Formulierung, Entſpannung, Ablöſung, Entwirkung hemmender Not? Und wenn wir jemals die rohen, groben, äußeren Kämpfe völlig

überwunden haben, hätten wir nicht gerade dann dieſe ſubtilſten Verzweiflungen und Nöte, dieſe abſtrakteſten Widerſtände und Konflikte nötig, um noch wirkend und wach bleiben, um an ihnen und durch ſie leben zu können? Vielleicht iſt Konflikt, iſt Frage, Störung, Widerſpruch und Dualität das Weſen des Lebens! Jenſeits unſeres Lebens gibt es keine Rätſel, aber damit auch kein Leben mehr! . . .

„Nehmet dem Menſchen Hoffnung und Schlaf“ — ſo ſagt Kant — „und ihr macht aus ihm das elendeſte aller Geſchöpfe.“ Nietzſche aber fügt hinzu: „Der Wiſſende iſt ſchlaf- und hoffnungslos.“ Aber wenn dem ſo wäre!? Würde dann nicht auf dem Wege dorthin Schlaf und Hoffnung ihn geleiten? Umgaukelt nicht den Werdenden, Irrenden das Jenſeits der Kunſt, die Hoffnung ſeiner Ideale, der Traum all ſeiner Religionen und Metaphyſiken? — und all der Glaube, der wahr, wirklich und beglückend iſt, eben weil und ſo lang er Glaube bleibt!? „Könnte der träumefrohe Jüngling mit einem Blick erkennen, was er in der Jahre Folge doch ganz ruhig hinnimmt, er legte ſich augenblicklich hin und ſtürbe.“ Aber er träumt und hofft doch eben! Das iſt ja Jugend! Und lieber flüchtet er aus ruheloſem Kampf und Bewegung zu transzendenten Schatten und opfert das Erreichbare und Nächſte dieſer grenzenloſen Hoffnung, als daß er billigen könnte, was ruhig zu begreifen, ruhig zu konſtatieren, der nicht mehr zu enttäuſchenden letzten Reife nur natürlich iſt, wenn ſich das große Wiſſen und große Verzeihen ohne Hoffnung und ohne Trauer ſchließlich vor dem Notwendigen beugt! Was kann uns nun noch halten? Was lohnt ſich noch? Alles rätſelhaft und nicht mehr rätſelhaft! Überall Leidenſehen und Ungerechtigkeit! Und was noch dabei zu ſagen? Es fehlt auch Sprache! Jeder einſam und ganz allein. Keiner zu beneiden, keiner zu beklagen. Alles quält ſich, alles hat recht. Und zuletzt das Salomoniſche: Hakkol

hâbel! Das ist freilich greisenhafte Weisheit. Sie stieß in Nietzsche auf junge Seele. Und so erfahren wir den entsetzlichen Todeskampf zwischen Wunsch und Wissen! Er ist beendet. Wir wollen schweigen und des großen Wortes von Richard Wagner denken:

Reif sein zum Sterben, des Lebens zögernd sprießende Frucht!
Frühreif sie erwerben in Lenzes jäh erblühender Flucht —
War es dein Los? War es dein Wagen?
Wir müssen dein Los wie dein Wagen beklagen. . . .

Neuntes Kapitel.

Die Umwertung aller Werte.

> Barbaren von altersher, durch Fleiß und Wissenschaft und selbst durch Religion barbarischer geworden. Tiefunfähig jedes göttlichen Gefühls. Verdorben bis ins Mark zum Glücke der heiligen Grazien. In jedem Grad der Übertreibung und der Ärmlichkeit beleidigend für jede gut geartete Seele, dumpf und harmonielos, wie die Scherben eines weggeworfenen Gefäßes. . . . Voll Liebe und Geist und Hoffnung wachsen seine Musenjünglinge dem deutschen Volke heran; du siehst sie sieben Jahre später und sie wandeln wie die Schatten — still und kalt. Hölderlin.

Von einem Philosophen, auf welchen die Philosophie der Zukunft wohl energisch zurückgreifen wird, als auf den ansprechendsten Denker, unter allen, die Deutschland hervorbrachte, von Johann Gottlieb Fichte, berichtet man eine reizende philosophische Anekdote. Nur an einem Tage seines Lebens soll dieser große Mann Sekt getrunken haben, nämlich an dem Tage, an welchem sein erstgeborenes Kind, der spätere theistische Philosoph Immanuel Hermann, zuerst das Wort „Ich“ gesprochen hat. Diesen Tag beging der ältere Fichte als den festlichsten seines Lebens. Denn mit der Aussprache des Wortes „Ich“, so sagte er, ist der Bann der tierischen Dumpfheit durchbrochen, der über dem kleinen Kinde liegt. Von nun an beginnt seine Mensch-

werdung. Mit der Aussprache des Wortes „Ich“ als dem ersten Dämmern des Selbstbewußtseins, vollzieht sich die Erschaffung der Welt durch den welterzeugenden Menschengeist. Der Geist, welcher zunächst als ein Teil der Welt in das All eingesenkt ist, erkennt im Akte der Loslösung und Isolierung sich selbst als Gegensatz zur anderen Welt. Er tritt aus dem ästhetischen Zustand der Einsfühlung in den intellektuellen oder ethischen des Bewußtseins über, als welches immer gleichzeitig Bewußtsein des Ich und der Welt, Bewußtsein von Subjekt und Objekt ist. Subjekt und Objekt werden somit im selben Moment der „Stauung“ oder des „Anstoßes“ geboren, nämlich in dem Augenblick, wo das zurückgedrängte Leben sich selber findet oder setzt. Der erste Akt aller Erkenntnis also ist die Tat. Er ist ein Akt der Selbstsetzung, der Setzung des Ich, im Gegensatz zum Nichtich. Der Anfang, die Wurzel aller Erkenntnis ist nicht selbst wieder Erkenntnis, sondern Tatsache, d. h. aber eben Sache der Tat. — „Ich bin Ich“. Das ist keine Erkenntnis mehr, sondern ein unmittelbares Gewißheitsgefühl, ein Ergreifen und Behaupten des Ich gegen die Welt! Kurz, es ist ein Vorgang des Willens! Und der wollende, begehrende, praktische Mensch ist somit der umfassendere, welcher den erkennenden oder theoretischen Menschen schon in sich schließt. — Wir sagten: Der Beginn aller Erkenntnis sei eine Tat, ein „Akt der Setzung“, ein „Willensakt“. Wir hätten statt dessen auch sagen können, alle Erkenntnis ist in letzter Linie ein Wertungsakt. Oder anders gesprochen: Jedes Urteil ist schließlich Gefühl! Die menschliche Erkenntnis läuft zuguterletzt hinaus auf einen Akt des Wertens, d. h. des Sichentscheidens. — Indem wir sagen, „Ich bin“, setzen wir uns selbst gegen die Welt, setzen wir uns selbst zugleich mit der Welt. — Das aber ist keine objektive Erkenntnis, sondern eine Lebensbewähr oder Tat, — diejenige Tat, Setzung, Wollung oder Wertung, mit welcher alles Wissen beginnen muß. . . .

1. Wertung und Wert.

Wir haben im ſiebenten und achten Kapitel geſehen, daß Nietzſches Geiſtesarbeit in einer einzigen Lebensaufgabe gipfelt: in der Aufſtellung einer neuen Moral, einer neuen Wertlehre. In der Frage, wie läßt ſich Sittlichkeit begründen und läßt ſie ſich überhaupt begründen? Welches ſind die Werte, d. h. die objektiven Ziele, die erſtrebenswerten oder geforderten Zwecke, welche das künftige Handeln der Menſchheit erfüllen muß? — Welches die inhaltlichen Anbilder, die eine neue Sittlichkeit predigen und pflegen ſoll? Und da griff nun Nietzſche zunächſt auf jene alte Fichteſche Wahrheit zurück: Der letzte Zweck oder Urwert der Sittlichkeitswiſſenſchaft iſt keine auffindbare Erkenntnis. Er iſt eine Tat oder ein Akt der Setzung. Und erſt wenn ich dieſen letzten Zweck geſetzt oder apperzipiert habe, wenn ich aus den Inhalten des Lebens, die alleſamt beſtändig um meine verfügbare Aufmerkſamkeit konkurrieren, einen ſpezifiſchen, im Moment notwendigen Inhalt aufgegriffen habe, dann kann ich ſekundär, im Hinblick auf dieſen vorgeſtellten Zweck beſtimmen, was künftig für mich als gut, was als ſchlecht zu gelten hat. — — In der modernen Wirtſchaft tritt an die Stelle des alten Tauſchhandels und der Naturalzahlung ein mächtiger Tauſch- und Verkehrsagent als Index oder Generalnenner für alle nur möglichen und erdenkbaren Güter: Das Geld. Iſt nun dieſes Geld ein ſubjektives oder objektives, ein pſychologiſches oder logiſches Gebild? Es iſt zunächſt wohl der ſachlichſte, unperſönlichſte Faktor, den wir kennen. Es iſt das allgemeine Medium, welches ſich allen willkürlicheren, vergänglicheren Werten gleichmäßig darbietet und in das ſich alles umrechnen und umſetzen läßt. Der Marktwert oder die Valuta des Geldes läßt ſich ſo wenig willkürlich beſtimmen, wie etwa der Stand des Barometers oder Thermometers. In dem Kurſe des Geldes kommt jede zarteſte Schwankung

des wirtſchaftlichen Lebens und damit indirekt auch jede feinſte Nuance aller ſeeliſchen Flutungen irgendwie zum Ausdruck, ſo daß es uns ſchließlich ſcheinen mag, als ſei das Geld ein großer Götze, von dem wir alle objektiv abhängen. — Und doch iſt auch dieſe Gottheit nur lebendig im Glauben und durch Glauben! Nicht zwar das Was, wohl aber das Daß ihrer Geltung iſt ſchließlich unſer eigener Wille, und von dieſer Seite geſehen müſſen wir wiederum ſagen: „Das Geld iſt ein ſubjektives Gebild". Denn es iſt gültig, nur ſoweit wir übereinkommen, es gelten zu laſſen. — Dem etwa analog, meint nun Nietzſche, verhalte es ſich auch mit moraliſchen Werten. Die Sittlichkeit iſt zwar relativ objektiv und ſtabil. Aber dieſes Stabile ruht doch wieder auf einem bewegten Untergrund, nämlich auf den Flutungen und Veränderungen der menſchheitlichen Seele.

In dieſem Sinne können wir das Prinzip der Nietzſcheſchen Wertlehre in einem einzigen Satze ausdrücken, welchen eine furchtbare Mörderſekte des Mittelalters, die Aſſaſſinen, auf ihre Fahne ſchrieb: „Nichts iſt wahr, alles iſt erlaubt". — „Nichts iſt wahr!" nämlich im abſoluten Sinne! Denn alle Wahrheit iſt ja nur ein Fürwahrhalten. Wahr iſt das, was wahr zu nennen die Menſchheit übereingekommen iſt, oder übereinkommen mußte! „Alles iſt erlaubt"! d. h. ich kann, wenn ich will, dieſes oder auch jenes Ziel ergreifen, dieſen oder auch jenen Inhalt des Tuns, als den von mir geforderten und wertvollen Inhalt vorſtellen. Ich kann z. B. ſagen, „der Zweck des Lebens iſt die möglichſt große Wohlfahrt einer möglichſt großen Anzahl von Menſchen". Oder ich kann ſagen: „Der Zweck des Lebens iſt die höchſte Vollkommenheit des Einzelmenſchen." Oder ſchließlich auch: „Der Zweck des Lebens liegt überhaupt nicht in dieſem Leben, ſondern er liegt jenſeit des Grabes." Jeder dieſer Werte: die Nützlichkeit, das Vergnügen, das Jenſeits kann mir als Oberwert für ein lückenloſes Syſtem der Ethik dienen.

Aber nachdem ich einen ſolchen Oberwert geſetzt habe, bin ich auch gehalten, ihn in allen ſeinen Konſequenzen anzuerkennen, und wenn ich ihn anerkannt habe, ſo wird durch ihn die ganze Folge von Unterwerten beſtimmt, die eben zur Erzielung jenes letzten Lebenszweckes nötig ſind. Es iſt, wie wenn ich mich entſchließe, an einem großen Geſellſchaftsſpiele teilzunehmen. Ich bin keineswegs gehalten, mitzuſpielen. Aber wenn ich mich bereit finden ließ, mitzutun, dann bin ich von nun an auf alle Spielregeln eingeſchworen, welche in der Natur des vorgenommenen Spiels nun eben begründet ſind. — So etwa denkt ſich Nietzſche das Verhältnis des Menſchen zu ſeiner Lebensnorm. Es liegt in der Natur und im Intereſſe des Lebens, daß es die allerverſchiedenſten Werte und Sittlichkeiten nebeneinander gibt. Jeder iſt das Produkt ſeiner Gruppe und ihrer Lebensart. Für jeden gilt der Troſt der ſtoiſchen Ethik: „patet janua exi", d. h. man kann ſchließlich freiwillig aus ſeinem Leben ſcheiden! Will man aber leben (und man lebt eben ſolange man will, und muß wollen), dann iſt unſere geſamte Lebensform determiniert. . . . Ich habe zunächſt freilich auch hier noch eine Scheinwahl: Ich kann gefragt werden, ob ich eine prieſterliche oder kriegeriſche Sittlichkeit vorziehe, ob ich eine die Maſſe pflegende oder den Einzelmenſchen hebende Kultur für höher erachte, ob mir die Steigerung des Typus oder die Differentiation des Individuums für erſtrebenswert gilt, — aber ſobald ich dieſen erſten Schritt vollzog (und meinen Entſcheid bringe ich bereits mit zur Welt), ſo gilt das Geſetz, welches die deutſche Sage den Hexen und Kobolden anheftet, daß ſie einzig durch die ſelbe Öffnung wieder aus dem Hauſe können, durch welche ſie in das Haus hineingelangten. — Und auch dieſer Akt der ethiſchen Wahl iſt, wie geſagt, nur meine Scheinfreiheit. Das einzelne Individuum bringt in ſeiner „Perſönlichkeit" die Determinanten ſeiner Wahl eben ſchon auf die Welt, die

ihrerſeits nichts ſind, als Ausweiſe über Wahl- und Wertungsentſcheide, welche die Vorfahren ſtatt ſeiner vollzogen haben. So iſt denn die Freiheit der Wahl in bezug auf die uns genehme oder paſſende Sittlichkeit nur im Sinne einer bedingten Freiheit denkbar, für welche Nietzſche den ſchönen Namen „amor fati“ gefunden hat, d. h. im Sinne des freiwilligen Ja- und Amen-ſagens zu dem, was wir nun einmal ſind! Des freiwilligen Ergreifens und verſittlichenden Aktivierens jenes Nicht- oder Außerſittlichen, das mit uns geboren wird, des Pindariſchen „Werde was du biſt!“ Ita est, ergo ita sit iſt die letzte Weisheit dieſer Ethik. Und dieſe freiwillige Anerkennung des unentrinnbaren Zwanges wird uns um ſo leichter, je eher wir ſelbſt uns tüchtig, gut und lebenswert fühlen und fühlen können, während jede Sittlichkeit, welche das Selbſt nicht offenbaren, ſondern negieren, welche „opfern“, „hingeben“, „beſſern“, kurz, ſich asketiſch quälen, flagellieren und umſchichten will, nur ein Ausweis iſt über Gefühle von Brüchigkeit, Schwäche und Selbſtverachtung, welche der faktiſch ſchlechten Geburt und Raſſe eben anhaften! Somit iſt für Nietzſche der ſittliche Wert, den der Menſch ergreift, nur eine Umſchreibung ſeines natürlichen Bedürfniſſes und dieſes Bedürfnis nichts als die letzte biologiſche Tatſache.

In dieſem Sinne zeigt ſich nun Nietzſche als einer der radikalſten Deterministen, die je ſpekuliert haben. Die Vorausſetzung der radikalen Unfreiheit des Menſchen gegenüber dem Geſetze ſeiner Geburt iſt der notwendige Ausdruck einer naturwiſſenſchaftlichen Denkart. — Dieſes ſchließt nun aber nicht aus, daß phyllogenetiſch die Sittlichkeit entſtanden und zwar durch freiwillige Wertſetzung, d. h. alſo aus pſychologiſchen Momenten entſtanden gedacht wird. Und darin wiederum lebt in Nietzſche ein Stück der alten Staatstheorie fort, des „Contrat sociale“, d. h. jenes Gedankens, daß Recht und Staat Kunſt-

werke oder Vernunftschöpfungen seien. Es gibt keine absolute Ethik. Sondern die Moral ist das Produkt der menschlichen Seele, ihrer Erfordernisse und Nötigungen. Es ist schließlich nur der Lebenstrieb, der „Wille zur Macht", welcher auch die Moral als Vehikel seiner Zwecke erschaffen hat, genau so wie er Erkenntnis und Wahrheit erschafft und selbst die Prädikamente der Logik zuguterletzt nichts sind als Mittel zur Erhaltung und Höhersteigerung des Menschenlebens. Man könnte demnach sagen, daß Nietzsche das Vorhandensein der Moral etwa so erklärt, wie Helmholtz einst das Vorhandensein der Lotzeschen Lokalzeichen erklärt wissen wollte: „Für das Individuum angeboren und vorbestimmt, von seiten der Gattung erworben und in freier Tat erschaffen und ausgearbeitet!"*) —

Wir haben hier ein Problem und eine Art der Orientierung vor uns, welche in der Geschichte des menschlichen Denkens immer wiederkehrt. Kant sucht bekanntlich die freie Selbstbestimmung des Menschen, welche er angesichts der empirischen oder historischen Welt vollständig aufgeben mußte, durch ein höchst wundersames Hinterpförtchen doch noch zu erretten, indem er hinter dem angeborenen empirischen Charakter, der durch Dispositionen und Lebensumstände durchweg nezessitiert ist, einen zweiten, eingeborenen Charakter ansetzt, unser sogenanntes „metaphysisches" oder „transzendentales Ich"! — Es liegt hier die große Frage vor, ob wir aus der ewigen Kette kausaler Bedingungen und Bezogenheiten jemals herauskommen auf irgend ein Stabiles, das nun dieser kausalen Kette als ihr eigentlicher

*) Selbst die für die Gattung, apriori gültige Formel: „Handle so, daß die Maxime deines Wollens zum Prinzip einer Gesetzgebung für alle taugen kann", setzt insgeheim voraus, daß diese Gesetzgebung eben „zum allgemeinen Wohle" diene und tut gerade das, was Kant mit ihr vermeiden wollte, sie macht den Glückswillen zum Prinzip der Ethik (vergl. S. 71).

Veranlaſſer oder Träger ſubſtituiert werden kann?! Und wir ſind durch die Natur unſeres Denkens, für welches mit der Kategorie der Kauſalität auch bereits die andere der Identität oder Subſtanz gegeben iſt, offenbar gezwungen, aus der Tatſache der Bezogenheit heraus auf ein ſolches Etwas zu folgern, welches durch dieſe Bezogenheiten gebildet, von ihnen getragen oder an ihnen offenbar wird.

Die gleiche erkenntnistheoretiſche Schwierigkeit ſcheint mir in beſonders inſtruktiver Weiſe an einem berühmten Streitfall klar zu werden, den zwei große moderne Philoſophen in Briefen gegen einander ausgekämpft haben. John Stuart Mill und Auguſte Comte disputieren, ähnlich wie einſt die Verteidiger des Vernunftrechts und jene des Naturrechts gegen einander polemiſierten, über die Frage, ob der Charakter des modernen Weibes ein Produkt der wirtſchaftlichen, pädagogiſchen oder politiſchen Organiſationen ſei, oder aber, ob nicht umgekehrt die Verſchiedenheit der wirtſchaftlichen Berufe und Arbeitsteilungen von Weib und Mann, eine Folge der im biologiſchen Organismus der Geſchlechter gegebenen natürlichen Unterſchiede ſein könne? Hierbei ſtellt ſich nun Mill ganz auf den Standpunkt jenes ſogenannten „hiſtoriſchen Materialismus", welcher alle biologiſchen Charaktere, Typen und Artdifferenzen aus ökonomiſchen, geographiſchen, klimatiſchen Umſtänden erklärt wiſſen will; während Comte die entgegengeſetzte Inſtanz verficht, daß die biologiſchen Verſchiedenheiten das Erſte und die Ungleichheit der wirtſchaftlichen und politiſchen „Umſtände" erſt eine Folge des angeborenen Unterſchiedes der Naturen ſei. Eine Auffaſſung wie diejenige Mills läßt einem grenzenloſen Determinismus freien Spielraum, um, nach Seite der Vergangenheit hin, alles, was gegeben und geworden iſt, aus irgendwelchen hiſtoriſchen oder örtlichen Bedingungen ableiten zu können, nach Seite der Zukunft hin aus

einer Änderung der wirtschaftlichen Umstände und Institutionen jede beliebige Umschichtung der Menschentypen, der Geschlechts- oder Rassencharaktere noch erwarten zu dürfen. Comte dagegen muß notwendig in einer deterministischen Metaphysik landen, welche, — ähnlich wie manche deutsche Zoologen —, die gegebenen Typen als ewige und unabänderliche Träger oder „Richtungskonstanten" aller historischen Entwicklungsprozesse einschätzt. — Auf einen ähnlichen Kontrast nun stößt auch in ihren letzten Fundamenten die Neubegründung der Ethik von seiten Nietzsches! Im einzelnen soll jede spezielle Moral eine biologische Tatsache und unabhängig vom Willen des Individuums sein. Als Ganzes aber ist für Nietzsche die Moral eine „Willenstat oder Wertsetzung" des Menschengeschlechts. In einer Einzelexistenz steht es freilich niemand frei, welchen Lebenszweck oder welches Sittengebot er anerkennen oder ablehnen will, vielmehr umschreibt jede vermeintliche Wertsetzung und jeder sittliche Vorsatz nur die biologische Tatsache unserer faktischen Möglichkeiten. Dagegen wird von Nietzsche der Moral in abstracto wiederum ein metaphysischer Hintergrund gegeben, in welchem die Freiheit oder „Aseität" des Menschen als des wählenden und wertesetzenden Geistes doch noch gewahrt bleibt: es ist der Wille zur Herrschaft oder zur Erweiterung, welcher die Moral zugleich mit der Wahrheit als das Werkzeug eines unbegrenzten Lusthungers geschaffen hat. — Man nennt nun eine solche Richtung, welche Moral und Logik nur gelten lassen will, als Produkte von Nötigungen oder Erfordernissen der menschlichen Seele, also als objektive Gebilde von subjektivem Ursprung in der modernen Philosophie: Psychologismus. Und der Vater dieses Psychologismus, welcher logische, ethische, ästhetische Gesetzmäßigkeiten in Gesetze der Konstitution und Rhythmik der Menschenseele auflöst, ist der große Schotte David Hume. Die entgegengesetzte Richtung dagegen, welche Moral und Logik als

nicht pſychologiſch entſtandene, ſondern als objektiv vorgefundene und damit aprioriſch gegebene Gebilde behandelt wiſſen will, bezeichnet man heute als Logizismus. Für dieſen wäre die Moral nicht Lebensbewähr, ſondern Lebenstatſache, nicht etwas Wechſelndes oder Entſtandenes, ſondern mit der Natur oder dem Weſen des Lebens ſchlechterdings Gegebenes, und ſomit lediglich eine Umſchreibung für die Tatſache des Lebens ſelbſt. — Hierbei aber hätte man die objektive oder abſolute Moral ſcharf gegen jede empiriſche Ethik abzugrenzen, welche ihrerſeits als ein ſubjektiver und willkürlicher Tatbeſtand objektiven Urſprungs zu behandeln iſt. Die jeweils geltenden Werte ſind ſomit in der Tat nur hiſtoriſch, antropologiſch und biologiſch ausdeutbar, aber das Maß ihrer Wirkſamkeit bemißt ſich erſt an dem gültigen oder ſein ſollenden Wert, der für jede, inhaltlich noch ſo verſchiedene und wechſelnde Ethik unbedingt konkludent und nur mit dem Leben ſelbſt zu vernichten wäre.

2. Der Urwert.

Bei einem pſychiſchen Erlebnis, nämlich bei der Setzung eines Urwertes ſoll nach Nietzſches Meinung alle Ethik Halt machen. Zu der Annahme dieſes Urwertes aber kann das Menſchengeſchlecht nicht gezwungen, ſondern lediglich überredet werden. Und damit rechtfertigt ſich denn, daß Nietzſche in ſeiner letzten Schaffensperiode mit allen Künſten der Rhetorik und durch alle Reize der Schönheit auf Gefühl und Wille zu wirken ſucht. Er will und muß ein Prediger dieſes neuen Wertes werden! Er muß mit dem „Hammer philoſophieren!" Denn es iſt der Grundſtein dieſer neuen Moral, daß der letzte Wert ein Ausweis des Lebens, nicht aber mehr begründbare Theorie iſt. Begründen ließe ſich nur ein Vorletztes. Das Letzte aber verſieht die Rolle der Schildkröte in der indiſchen Kosmogonie. Die Welt liegt auf

dem Rücken des Elefanten. Der Elefant steht auf der Weltschildkröte; aber diese ruht nun fest in sich selbst. Hat man aber einmal diesen letzten Wert in die Seelen hineingehämmert und seine Annahme durchgesetzt, dann ergibt sich das System der Werte als der Stufen zu diesem einen Ur- und Überwert ganz von selber. — Welches aber ist denn nun dieser schlechthin gute Urwert, welcher aller künftigen Sittenlehre zu grunde gelegt werden soll? Nietzsche nennt ihn: Das Leben. Die neue Sittlichkeit, die Umwertung aller Werte ist somit nichts anderes als ein biologischer Gesundungs- und Ausheileprozeß, durch welchen Krankheits- oder Fremdstoffe, die der Natur des Lebens bis heute noch hinderlich und feindlich waren, künftig bekämpft und überwunden werden sollen! Und Nietzsche ist ein Arzt der Menschheit, der ein künstliches Fieber zur Beschleunigung ihres antiseptischen Prozesses erregen will. Wie aber kann denn nun eine solche Erneuerung der Menschheit vor sich gehen? — Wenn Sie im Walde in einen Ameisenhügel einen fremden Gegenstand, etwa einen kleinen Baumzweig legen, dann finden Sie, daß die Ameisen alsbald den Versuch machen, den Fremdkörper aus ihrem Organismus herauszuexpedieren. Soferne das aber nicht gelingt, beginnen die Tierchen den Körper langsam anzunagen und zu zerkleinern, um ihn auf diese Weise sich anzupassen und einzuverleiben. So verfährt denn auch der menschliche Organismus gegenüber jedem störenden Keim. Bei der Geschwulstbildung z. B. versuchen die Freßkörperchen des Blutes zunächst einen eingedrungenen Fremdkörper in Güte zu absorbieren; geht das aber nicht an, dann sammeln sie sich an der gefährdeten Stelle als sogenannter Eiter in solcher Masse, daß schließlich das Gewebe der Haut zerreißt und den Störenfried ausstößt. Und das selbe Verfahren finden wir nun auch im Psychischen! Die Anregung zu einem Akt des Denkens geht von einer störenden Befremdung und Ungewohntheit aus, welche eine Umschichtung und Neuanpas-

sung der Persönlichkeit anbahnt. Und auch hier fordert das Gesetz des kleinsten Kraftmaßes, daß das Ungewohnte und Störsame zunächst womöglich ignoriert, übersehen, oder gar geflissentlich totgeschwiegen und vergessen wird, — bis es mit dieser Taktik nicht mehr geht und die Seele auf den unbequemeren und unlustvolleren Weg des Assimilierens und Einverleibens gedrängt wurde. Diese beiden Taktiken wünscht nun die „Umwertung aller Werte" gegenüber allen schwächenden, krankhaften und lebensfeindlichen Normen der Vergangenheit zu bewähren. Sie müssen, so weit das noch möglich ist, zugunsten des höheren Wertes „Leben", eingeordnet und zum Guten gewendet werden. So kann z. B. die demutzüchtende Sklavenmoral in manchen Fällen brauchbar sein zum Unterbau für eine höhere Kaste von Herrenmenschen. — Wo aber diese schwächenden d. h. aus der Schwäche fließenden Werte allzu üppig gediehen sind und ihre Resorbtion für den Bestand des starken Lebens gefährlich sein würde (wie es im gegenwärtigen Europa der Fall ist), da bleibt nichts übrig als Amputation oder Exzision des erkrankten Gewebes. . . . In erster Linie kommt somit alles darauf hinaus, daß das Leben erhalten bleibe. Daran aber schließt sich sogleich die zweite Forderung, daß dieses erhaltene Leben nun auch ein stolzes, erhabenes und würdiges Leben sei. Und von der Warte dieses obersten Grundgesetzes haben wir nun Religionen, Philosopheme, Künste, kurz die ganze Kultur zu durchmustern, um uns zu fragen: Ist das, was wir sehen, ein Symptom des aufsteigenden oder absteigenden, des siegreichen oder dekadenten Lebens? Und fernerhin: Können wir die Werte der Vergangenheit im Geiste eines neuen und stärkeren Lebens noch fortentwickeln, oder aber haben wir sie im Dienste dieses Lebens zu verwerfen und auszurotten? . . .

Nun heißt aber „leben" für Nietzsche nichts anderes als Kraft oder Macht haben. Und somit kommt er zu der sehr tiefen

Formel: „Gut iſt, was Macht hat.“ Zu der Formel, in welche ſchon Geulinx das letzte Reſultat ſeiner Ethik kleidet: Ubi nihil vales, ibi nihil velis. „Wolle, wo du — Macht haſt!“ ... Der Wille zur Macht iſt die letzte pſychologiſche Tatſache in Natur und Menſchenwelt! Und alles, was es außerdem noch an Seeliſchem gibt, kann immer nur etwas Sekundäres, d. h. aus dem Willen zum Wohlgefühl, als aus dem Grunde des Lebens Heraus-Geborenes ſein. Daß aber Wiſſenſchaft, Kunſt, Religion und Moral uns nicht als Verſuche, Macht „von hinten herum“ zu bekommen, erkennbar ſind, das liegt lediglich an dem Geſetze, daß alles, was urſprünglich nur als notwendiges Mittel zu einem letzten Ziele Bedeutung hatte, im ſelben Maße als dies Ziel in die Weite rückt oder in Vergeſſenheit gerät, als Selbſtzweck betrachtet zu werden pflegt. Eine Handlung, welche urſprünglich nur als Station auf dem Wege zu einem Lebensziel gilt, kann ſchließlich (wenn ſie nur oft genug geübt wird) um ihrer ſelbſt willen lobenswert erſcheinen, und die uns geläufigen ſittlichen Forderungen ſind nun durch Jahrtauſende ſo oft wiederholt worden, daß heute keiner mehr aus ihnen heraus die Stimme des Lebens vernimmt, vielmehr es den Anſchein gewann, als habe das Leben einen moraliſchen Zweck und als ſei der Menſch um der Moral willen vorhanden. — Das ſind gewichtige Grundgedanken der engliſchen Aſſoziationsethik, welche immer wieder auch bei Nietzſche auftauchen. . . . Alle bisherige Ethik hat ſtritte an dem Gegenſatz von Macht und Recht feſtgehalten. — Wenn im praktiſchen Leben ein jeder gerade ſo viel Recht hat, als er Macht beſitzt, um ſich durchzuſetzen und zu behaupten, ſo erſcheint uns das weder als ſittlich noch als unſittlich, ſondern eben als brutale Tatſache, während das Recht kein prinzipielles Verhältnis zu Macht oder Ohnmacht beſitzt, ſondern bald auf ſeiten der Macht, bald einmal auf ſeiten der Ohnmacht zu ſtehen kommt, ſo daß der gegebene ſoziale Zuſtand ein Mittelding iſt zwiſchen

dem Naturzuſtande, wo Macht vor Recht geht und dem erſtrebenswerten Idealzuſtande, für welchen Macht mit Recht zuſammenfällt. Nun aber kommt der Immoralismus Nietzſches und kehrt dieſen Tatbeſtand um! Der Anfangszuſtand iſt der Zuſtand des „Rechtes", welches nichts iſt als Bruſtwehr der geſchwächten, bedrohten und gefährdeten Exiſtenzen gegenüber allzu ſtarken und ſelbſtſüchtigen Naturen; der Endzuſtand dagegen wäre ein neuer Sieg des Lebens über die Schwäche, als ein Sieg der Macht über das Recht! Damit aber erhält der berühmte Satz Spinozas, daß ein jeder gerade ſo viel Recht habe, als er Macht beſitzt, einen ganz neuen und tiefen Sinn. Recht hat eben alles, was dem Leben taugt, und was nicht leben kann, hat auch kein Recht zu leben. — Darin aber liegt ein ähnlicher Tiefſinn, wie jener, welcher den Ärzten der Schellingſchen Schule vorſchwebt, wenn ſie demonſtrieren, daß das, was die Medizin Krankheit nennt, von ſeiten der Ethik als Schuld, und von ſeiten der Religion als Sünde bezeichnet werde oder daß Verbrechen und Krankheit das Selbe ſeien, einmal von der pſychiſchen, ein ander Mal von der phyſiſchen Seite her benannt.*) . . .

Es iſt nun wohl unſchwer zu erſehen, daß dieſe ganze Machtethik, Willensmetaphyſik und Entwicklungsmoral Nietzſches, zuletzt nur der feinſte Ausläufer jener Grundprinzipien iſt, welche

*) Ich mag hier folgende kritiſche Anmerkung nicht unterdrücken: Die wechſelſeitige Unableitbarkeit von Natur und Moral, Macht und Recht erweiſt ſich an der wunderſamen Tatſache, daß eine naturaliſtiſche Ethik (wie die Nietzſches) insgeheim das Moraliſche als natürlich, dagegen eine rationaliſtiſche Ethik (wie die Kants) insgeheim das Natürliche als moraliſch vorausſetzt. Das tut Kant z. B., wenn er (Metaphyſik der Sitten Bd. 7 S. 64) im Widerſpruch zu allem „Apriorismus" aus der erſten Bemächtigung des Bodens ein erſtes Recht auf Boden ableitet. So ſehen wir denn auch hier: ein Dualismus iſt ſchließlich die letzte Tatſache und der letzte Begriff, worauf Menſchen ſtoßen können.

durch Darwin und mehr noch durch Darwins Schüler in die moderne Naturforschung eingeführt wurden. Ich hatte vor sieben Jahren, in der Zeit meiner ersten Bekanntschaft mit Schriften Nietzsches über diesen Punkt eine briefliche Kontroverse mit dem damaligen Herausgeber Nietzsches, Fritz Kögel, der mich auf die vielen Gehässigkeiten gegen Darwin, die Engländer, die englischen Utilitarier und Evolutionisten verwies und Nietzsche nur als Präger individueller Werte gelten lassen wollte, während er an seinem englischen Übersetzer, Alexander Tille, bekämpfte, daß dieser in einer geschichtlichen Darstellung der Entwicklungsethik die neue Wertelehre so auslege, als ob sie der letzte Gipfel der aus dem Darwinismus hervorgegangenen biologischen Moral sei! Ich glaube indessen auch heute noch, daß Tille die historische Stellung Nietzsches vollkommen richtig beurteilt hat! Es ist in der Tat die Anschauung vom „Überleben des Tauglicheren im Kampf ums Dasein", es ist jener recht triviale Selektionsgedanke, der schon bei Leibniz (wie wir im zweiten Kapitel hörten) zu dem Ergebnis führte, daß die gegebene Welt jeweils so gut ist, als wie sie überhaupt sein kann, ja daß sie die „bestmögliche aller Welten" sei, — kurz, es ist die Tatsachen- und Erfolgsethik des sogen. Darwinismus, die in einer feinsten Einkleidung auch hinter der Moral des Übermenschen und den Predigten Zarathustras steht! — Ein Zeitalter, welches wirklich einmal Ernst mit dem psychologischen Prinzipe machen sollte, daß die Wertschätzungen oder der ideologische Oberbau einer jeden Epoche der Ausdruck der sie charakterisierenden faktischen Machtverhältnisse ist, könnte wohl schließlich hinter all diesen Vergötterungen der Stärke und des Lebens nur eine Ethik der Selbstzufriedenheit und des Erfolges sehen, welche der brutalen Roheit unserer Unternehmer- und Kapitalistenära, unseres Privateigentums und Erbrechtes wohl zu paß kommt! eine die faktische Macht sanktionierende Moral, welche jeden Konservativismus schließlich stützen wird

und der Gewiſſensangſt eine bequeme Möglichkeit ſchafft, ſich gegenüber den Eindrücken der entſetzlichſten Volksnot hinter behaglich-bedauernde Redensarten von „Daſeinskampf“, „Selektionsgeſetz“, „Kampf um den Nahrungsſpielraum“ und „Machtfrage“ zu verſtecken. Dem gegenüber liegt mir nun daran, zu beweiſen, daß *nicht* das Erlebnis der *Selbſtſchätzung* und *Sebſtgenugſamkeit*, d. h. des „unbedingten *Jaſagens zur eigenen Art*“, ſondern im Gegenteil ein pſychologiſches Erlebnis des Höher- und Umſchichtenwollens, der Unzufriedenheit oder Unluſt am *Gegebenen*, das *Fundament* aller Ethik iſt und einzig ſein kann! *Denn Moral iſt keine Naturtatſache, ſondern iſt Heraustreten des Menſchen aus der Natur*, welche an ſich weder moraliſch noch unmoraliſch, eben *damit* aber als das Unmoraliſche *erfaßt* und *bewertet* wird. In dieſem Sinne muß *jede* Ethik deſtruktiv und asketiſch ſein, und eine *andere* als deſtruktive und asketiſche Sittlichkeit *iſt* eben keine Sittlichkeit. Indem auch Nietzſche die Moral als ein *natürliches* Phänomen, als den biologiſchen Ausweis der guten *Raſſe*, oder wohlgeborenen *Art* behandeln will, überſieht er, daß das „Natürliche“ ſowohl diesſeit wie jenſeit der Ethik liegen *kann*! Es kann eine *naive*, es kann *bewußte* Sittlichkeit geben und es mag vielleicht für die Charakteriſtik *unſerer* Tage weſentlich ſein, daß wir vieles, was glücklichere Zeiten noch *naiv* geübt haben, auf dem Wege der *Bewußtheit zurückerobern* müſſen, ſo wie im individuellen Leben die *höchſte* Stufe in der Vollendung des Mannes oft *dieſe* iſt, daß er ſchließlich *bewußt* das *Selbe* darlebt, was er ſchon in ſeiner Knabenzeit *naiv* und *unſchuldig* betätigt hat. — Nur die Gebrochenheit, das Stück Hamlettum und die Notwendigkeit der Konflikte, *die auf dem Wege* zu dieſer höheren *Bewußtheit* liegen und dieſen *Weg* zum *Leidenswege* machen, konnte Nietzſche verführen, die Moral, die in ihrer Vollendung eine *zweite, höhere* und *neue* Natur iſt, nur des Bruches und der

Vernichtung des Natürlichen anzuklagen. Statt alles zu preiſen, was bis zur Selbſtvernichtung über ein gegebenes Leben hinausgelangen will, glaubt er das Leben zu fördern, wenn er es beſtätigt, glorifiziert und ſchließlich in perpetuo zu ewiger Wiederkehr des Gleichen verdammt.

Es liegt ſchon in Nietzſches Vorausſetzung ein Irrtum, daß dasjenige, was ſich erhalten und fortpflanzen will, das Starke, dasjenige aber, was ſich zum Tode hindrängt und negiert, ein geſchwächtes und ſchwächliches Leben ſei! — Es iſt in der Tat gerade umgekehrt! Die Wertvollen einer jeden Art gehen auch am leichteſten zugrunde, weil ſie am eheſten die Verantwortung für die anderen übernehmen, weil ſie mutiger ſind und Leben und Mitmenſchen zugleich am tiefſten lieben und am tiefſten verachten, während das „Unkraut vergeht nicht“ auch für alles moraliſche Unkraut gilt! Und umgekehrt denke man an biologiſch weittragende Tatſachen wie jene, daß ein vergiftetes Inſekt vor ſeinem Ende ſchnell den Propagationsakt vollzieht, daß der Vermehrungstrieb bei den ſchwächſten, ärmſten, krankhafteſten Klaſſen am ſtärkſten zu ſein pflegt und daß die Natur auf allen Unterſtufen nur durch ein großes Quantum von Keimen und Leben eine Fortentwicklung erreichen kann, welche auf den höchſten Stufen, wo Fortpflanzung und Geburt zur Seltenheit wird — ſchon durch wenige erleſene Individuen garantiert iſt. — Jene biologiſche Ethik, welche Kraft, Leben oder Macht als Wertmeſſer der Kulturen verwendet, operiert mit einer rein quantitativ-dynamiſchen Norm, von der ſchlechterdings unbegreiflich bleibt, wie ſich irgend ein komplizierter qualitativer Wert darnach beurteilen oder gar dahinein umrechnen laſſen ſolle. Dies wäre ſchon darum unmöglich, weil diejenigen Typen, welche uns vielleicht als lebenvollſte und gewaltigſte imponieren, andrerſeits auch gerade jene ſind, die das meiſte Leben aufbrauchen und vernichten. Und es iſt auch umgekehrt durchaus nicht ſicher, daß

dasjenige, was zur höchſten Intenſifizierung des Lebens beiträgt, nun auch in ſich ſelbſt ein irgendwie höheres oder ſtärkeres Leben verkörpert. Es dürfte ſich aus dem Geiſte biologiſcher Ethik ſchwerlich etwa erweiſen laſſen, ob ein Kongreß kränklicher Ärzte oder ein Kegelklub geſunder Athleten als wertvollerer Lebensfaktor zu betrachten ſei; ob ein kraftvoller, kinderreicher Proletarier etwa ein größerer Propagationsfaktor iſt, als meinetweg ein todkranker und nachkommenloſer Künſtler. Ein Buddha, welcher alles welke Leben konſerviert, kann darum dennoch eine höhere Steigerung des Lebens erwirken als Napoleon, der auch das Geſunde vernichtet. Und ſchließlich gibt es außer dem Sein und dem Handeln im Sinne höherer Geſundheit, auch ein bloß zuwartendes Verſtehen, von welchem das Wort gilt: those also help that only stand and wait! — Es iſt gewißlich um Raſſenaufbeſſerung und Hygiene, Zuchtwahl und Ehekonſens ein ſchönes Ding! Aber jene harmloſe „politiſch-anthropologiſche" Ethik, welche das vermeintliche „Geſetz der Ausleſe", das im „Naturhaushalt" die Höherſteigerung des Lebens begründen ſoll, nun bewußt auf unſer ſoziales Leben übertragen will, zeigt in bezug auf alle poſitiven Wertſetzungen, in bezug auf die Frage, was denn eigentlich erzogen und erzüchtet werden ſolle, eine ganz unſägliche Verſchwommenheit! Eine beträchtliche Anzahl in der Philoſophie dilettierender Mediziner und Naturforſcher vertritt in anthropologiſchen, biologiſchen und raſſenpſychologiſchen Archiven und Zeitſchriften, die ſo ungemein tiefſinnige Einſicht, daß der Menſch in methodiſcher Zucht „geſund, ſtark, wertvoll, gut, edel und ſchön" werden ſolle. Ja freilich! Aber welcher Typus iſt denn nun wertvoll? Und glaubt ihr wirklich, daß das Wertvoll-Seiende auch das Werteſchaffende ſei. Es wird da ganz naiv vorausgeſetzt, daß jede Art Tugend mit jeder andern Art zugleich beſtehen könne. Daß man eine „Tugend" abgelöſt von der dazugehörigen und von ihr zu kompenſierenden Schwäche denken kann. Schließlich aber bemißt ſich ja doch alles, was

wir „Wert" nennen, an der Überwindung irgendeines Notstandes! Und überall muß dieser Notstand da sein, damit der entsprechende Wert eben zustande kommt. — Ferner sind zweifelsohne Bedingungen, welche dem Lande etwa gute Soldaten schaffen, nicht die Selben, die ihm etwa auch einen großen Dichter garantieren. Kurz: nur in sehr wenigen Ausnahmen (ich nenne insbesondere die Arbeiten von Ehrenfels) scheint mir die Feinheit dieser praktisch-biologischen Probleme schon genug gewürdigt und mit der auf diesem Gebiet unerläßlichen psychologischen Schulung behandelt zu werden. Hier aber, angesichts dieser aus Naturforschung fließenden Lebensprobleme stehen wir nun vor der Pforte, die uns in den letzten Sinn von Nietzsches neuer Wertlehre führen kann. Denn wenn sich auch Nietzsche nicht im einzelnen mit Naturwissenschaften befaßt hat (wie er denn seine Absicht, in München Naturwissenschaft zu studieren, bei zunehmender Kränklichkeit und drohender Erblindung schließlich aufgab), so war er doch vom Geiste der Entwicklungslehre so tief durchdrungen, daß ohne deren Voraussetzung die meisten seiner Skrupel nicht zu begreifen sind. Er ist vielmehr der erste Philosoph, welcher auf Grund des neuen Entwicklungsprinzips mit dithyrambischem Überschwang ein positives Lebensziel aufstellt. Und es ist nicht zuviel gesagt, wenn man insbesondere „Also sprach Zarathustra" als das erste Evangelium des neuen „Menschengottes" bezeichnet, sowie die Bibel die alten Werte und den alten „Gottmenschen" verkündet hat. Das aber, was Nietzsche künden will, den Oberwert, der sich aus dem Urwerte „Leben" ergibt, bezeichnet er mit dem neuen Worte: „Übermensch".

3. Die Revision der Werte.

Es gilt nun aber zunächst eine rein negative Arbeit zu verrichten, nämlich an Hand jenes Urwertes und dieses Ober-

wertes die Tafeln des alten Bundes daraufhin zu revidieren, ob sie als Unterwerte zur Erzüchtung des neuen Menschenideales noch verwendbar seien oder aber vernichtet werden müssen. Wir erinnern uns zunächst, wie diese Werttafeln entstanden sind. Der verschluckte Groll, die geheime Rachbegier, die Verschlagenheit schielender Ohnmacht hat sie mit dem Herzblut des Sklaven aufgezeichnet. Die Rache nennt sich Gerechtigkeit. Aus der Not wird eine Tugend und aus dem Leide eine Auszeichnung! Die Gefühle des moralischen (im alten Sinn moralischen) Menschen gegenüber dem freilebenden, sich selbst bestimmenden und seiner selbst freuenden Menschen sind etwa ähnlich jenen Gefühlen, die ein gemeingesinnter Bucliger angesichts des Apoll von Belvedere haben mag: verlegene Gehässigkeitsgelüste, die sich ein philosophisches oder religiöses Mäntelchen erborgen! Der Gegensatz von „gut und böse“ bezog sich ursprünglich als ein noch „moralinfreier“ Gegensatz lediglich auf die Machtfrage. Ein moralischer oder sittlicher Gegensatz aber wird erst daraus, als an Stelle des aktiven Gegensatzpaares gut und böse, die passive Entgegensetzung „gut und schlecht“ tritt. Und zwar als Produkt des ohnmächtigen Grolles der Vielzuvielen gegen die Vielzuwenigen, der Schutz- und Hilfsbedürftigen gegen die Gesunden und Kriegerischen! — So sachlich verkehrt und so historisch unrichtig diese Herleitung der altruistischen Moral nun auch sein mag, so stecken in ihr doch zweifelsohne die wertvollsten psychologischen Gesichtspunkte! Man prüfe nur ehrlich sich und andere auf alle Unterströmungen, alle uneingestandenen Instinkte, die in den meisten unserer Moralurteile und zumal in der vulgären „moralischen Entrüstung“ wirksam sind! Wie viel Neid, Mißgunst, Ohnmacht, Interesse und Ranküne birgt sich bei uns allen hinter unserm erhabensten, „sittlichen Pathos“! —

Man erzählt von dem Apostel der Deutschen, Bonifazius, daß auf einem seiner Missionszüge ein stolzer gewalttätiger

Heidenfürſt, der ſich nicht zur „Religion der Liebe“ bekehren wollte, den Apoſtel mit Hohn und Spott habe verfolgen laſſen. Da aber habe bei einem Scharmützel der altgermaniſche Heide ſeine menſchliche Begrenzung und Schwäche empfunden, als ein mächtigerer Gegner ihn vom Pferde geriſſen und nach ſeinem Haupte ſchon das Beil geſchwungen habe. In dieſem Augenblick aber ſei ein junger Mönch aus dem Gefolge des Winfrid vorgeſprungen und habe den „Heiden“, der ihn zeitlebens nur mit Spott gelohnt hatte, mit dem eignen Leibe gedeckt und ſtatt ſeiner den Todesſtoß empfangen. Jener Heidenfürſt aber habe von nun an im Gewühle der Schlacht immer wieder die Stimme des toten Mönches gehört, die ihm zurief: „Laſſe dich bekehren“, bis er denn endlich auch die heilige Taufe empfing. — Dieſe paſtorale Geſchichte (ich vernahm ſie letzten Sonntag in einer Predigt) erwähne ich deshalb, weil ſie als typiſches Beiſpiel für das Heldentum menſchlicher Ohnmacht gelten kann. Hier geht der Wehrloſe lieber bis zur Selbſtvernichtung, ehe er dem Mächtigen einen Triumph über ſeine Perſon verſtattet. Hier läßt er ſich ein äußerſtes Leiden zufügen, nur damit aus der Annahme dieſes Opfers dem bisher Ungerührten auch ſein Weh erwachſe, in welchem der Geopferte nachträglich ſeine Genugtuung erfährt. Hier ſind wehrloſe Selbſtbehauptuug und trotzige Ohnmacht eng verſchwiſtert! — Ich erinnere mich einer jungen Sängerin, die auf der Höhe ihrer Triumphe einen entſetzlichen Selbſtmord übte, zu dem kein anderer Schlüſſel aufzufinden war als ihr Wunſch, durch ihren Tod einer andern Frau — Schmerz zuzufügen. Und in einem andern von mir erlebten Falle verſtümmelt ſich ein junger Menſch aufs abſcheulichſte, um ſich für eine vermeintlich erlittene Ungerechtigkeit an ſeiner Umgebung zu rächen. Es iſt die alte Geſchichte von dem Kinde, welches heulend ſeine Hände erfrieren läßt und dabei verſichert: „Das geſchieht meiner Mutter ganz recht, warum kauft ſie mir keine Handſchuh!“ — Und hinter ſolchen Erfahrungen liegen

pſychologiſche Zuſammenhänge, in welche uns Nietzſche ſehr tief hinableuchtet, ohne wohl ſchon die letzten Untergründe zu ſehen.

Für die Pſychologie aller „Bekehrungen“ und „Erweckungen“ iſt zunächſt aber ſicherlich dieſes von fundamentaler Wichtigkeit, daß ſowohl objektive Religion wie ſubjektive Religioſität mit dem „Erlebnis der ſchlechthinigen Abhängigkeit“ — (wie Strauß es nennt), d. h. mit dem Bewußtſein unſrer Grenze, Ohnmacht, Angſt und Gebrechlichkeit ſehr eng verquickt iſt. Von jeher knüpft die Religion an die gebrechlichen Momente des Daſeins. Die Kirche feiert ihre Triumphe im Tode, und mit gutem Sinn wird das „heilige Grab“ die Stätte aller Andacht. Sie macht es zum Prinzip, mit einer Art Genugtuung immer wieder die Hilfsbedürftigkeit und Verlaſſenheit der „armen Menſchenſeele“ zu betonen. Alles ſtarrt von Emblemen des Untergangs, von Blut, Wunden, Dornenkrone, Märtyrerbildern und Kruzifix. Sie ſchleicht ſich in die unſtolzeſten und haltloſeſten Momente des Menſchenlebens, um in alle Furchen des Schmerzes und der Not die Samenkörner ihres Glaubens zu ſtreuen. Tod und Armut, Charakterſchwäche, Haltloſigkeit, Unwiſſenheit und Herzensangſt, kurz alles De- und Wehmütige an Menſchenſeele und Leben iſt der Bundesgenoſſe der Prieſterſchaften und Heilsapoſtel. Und die Geſchichte aller Religionen zeigt, daß entweder ein großer Verluſt oder ein beunruhigtes Gewiſſen die Geſcheiterten in die „Häfen des Glaubens“ geführt hat. In ſeinem Glauben triumphiert das hilflos bedrängte und gedemütigte Ich! Denn der Glaube iſt das typiſch egozentriſche, typiſch „private“ Erlebnis. Kein Erlebnis iſt individueller, keines iſt unſozialer. Denn das religiöſe Ich ſiegt über alle Welt, indem es ſich zu aller Welt erweitert. Es nimmt vermittelſt ſeines Gottes Rache an Feinden und Widerſtänden. Es koſtet auch dort, wo es die Mitgeſchöpfe „toleriert“ und „für ſie“ betet nur ſeine feinſten und zarteſten Machtgefühle. — Niemand hat dieſe Pſychologie des

Religiösen tiefer durchschaut als Feuerbach. Das Evangelium der Liebe, so sagte er, ist die Krone am Stamme des sublimsten Hasses. Von jeher aber haben die Titaniden und Promethiden unseres bangen Geschlechts diese Halt- und Hilflosigkeit des Lebens, welche schließlich auch der Stärkste erfahren muß, als die schmachvolle Achillesferse unsrer Menschlichkeit, als das Unstolze und Unfreie unsrer Seelen empfunden. Denn Stolz ist ja nichts anderes als Angst vor Schwäche! Und sie waren stolz genug, um ihre Träne hinter Lächeln zu verbergen und lieber ohne Krücke einsam zugrunde zu gehen, als zu Kreuze kriechend, dem Demutsdünkel und Wehmutsstolze liebesäuselnder Schwächlichkeit geheimen Triumph zu verstatten!

Diese Psychologie des „Ressentiment", von welcher Nietzsche tief durchdrungen ist, scheint mir unbedingt richtig zu sein! Aber gesetzt nun, man könnte wirklich alle Religion aus Ohnmacht, alle Wissenschaft aus Angst, alle Moral aus der Schutzbedürftigkeit des Lebens ableiten, — was würde das schließlich gegen diese Mächte besagen? Die ganze Lehre vom „Sklavenaufstande" scheint mir schon darum hinfällig zu sein, weil man aus Nietzscheschen Begriffen schließlich jede Etappe der Entwicklung, ja ich möchte sagen, jede beliebige biologische Abänderung als einen Sklavenaufstand bezeichnen müßte! Der Atlantosaurus oder Plesiosaurus, — jene Ungeheuer, welche alles andere Leben sich assimilierten und einverleibten, — stellten zweifellos an Dynamik und Vitalität einen nicht mehr zu überbietenden Höhepunkt terrestrischer Entwicklung dar. Eben damit aber auch eine Sackgasse! Und wenn nun von ihr aus noch eine Fortpflanzung möglich sein sollte, so konnte diese nur von einer weniger mächtigen und schwächeren Stufe aus erfolgen, als eine Fortsteigerung in anderer Richtung, durch welche (wie Nietzsche sagen würde) von hintenherum jene „Herrenkaste" brach-

gelegt und zum Untergang gezwungen wurde! Ja, man dürfte sagen, daß die gesamte Erhebung des Menschen über die physisch überlegene Tierwelt, die ganze Entwicklung zu Gemeinsinn und Staatlichkeit, welche in tausend Notständen und Gefahren des Naturzustandes schließlich erpreßt und erzwungen ist, gar nichts anderes als solch „Sklavensieg" und „Sklavenaufstand" gewesen sei! Das Wort des Apostels Paulus „Seiet denn aus Not untertan" — redigiert eben die gesamte Naturgeschichte! — Und was besagt schließlich Nietzsches Herleitung der moralischen Gefühle, etwa der Reue und des schlechten Gewissens aus einer Verkehrung gehemmter Machtinstinkte wider das eigene Ich? Aus einer Anbohrung des eigenen Selbst, wo man andere nicht mehr vernichten kann? Dieser ganze Tatbestand ist im Grunde genommen sehr trivial und kann ebensogut als höchster Vorzug, wie als tiefe Schwäche gewertet werden. Es ist schließlich selbstverständlich, daß das Fundament der Ethik eben nur Selbstbestimmung, Freiheit oder Aktivität sein kann und daß somit in allen Fällen, wo eine Aktivität nach außen hin unmöglich wird, sich eine Selbstdeterminierung neuer Art, und in letzter Instanz die freiwillige Selbstvernichtung als moralische Bewähr offenbaren muß. . . .

Die Herleitung der alten Werte aus der „Dekadence" (aus welcher Nietzsche mit großer Naivität folgert, daß nun diese Werte selber dekadent sind) — kehrt sich nun aber bei ihm vornehmlich wider den Ideenkreis des Christentums! Nietzsches Übermensch legitimiert sich schließlich als der verheißene Antichrist. Keine Frage, daß die Geschichte des Christentums, daß insbesondere die Geschichte christlicher Missionen (und zumal die an Werbekraft ungleich überlegene katholische Mission) uns Beispiele erstaunlichen Heldentums und außerordentlicher Kraft vor Augen stellt! Aber diese religiösen Missionen sind dennoch geschmacklos. Sie

ſind es zumal in Aſien, denn es hätte vielleicht einigen Sinn, wenn etwa Könige von Siam buddhiſtiſche Miſſionare nach Europa ſchickten, um eine der chriſtlichen überlegene, ungleich tiefere Weltauffaſſung verbreiten zu laſſen, von welcher das geſamte Chriſtentum nur Ableger war (wie ſchon der Name „Chriſt“ vermutlich mit dem indiſchen Schiwa identiſch iſt). — Daß aber wir mit den Philoſophiſtereien unſrer europäiſchen Theologie eine ganz anders gerichtete Welt und eine altvererbte Kultur frivol beläſtigen, wäre vielleicht dann nur lächerlich zu nennen, wenn nicht Ereigniſſe wie der letzte deutſch-chineſiſche Krieg, das Vorgehen Englands in Indien oder die grauenhafte Torturierung armſeliger Kulis, die ganze Tragik, den ganzen Jammer unſeres Kultur- und Religionsdünkels deutlich ans Licht brächten. — Nun gibt ſich freilich Nietzſches Analyſe des Chriſtentums nicht eben mit Kleinigkeiten ab! Es handelt ſich für ihn ſchlechtweg um die Ausgeburt der an ſich ſelbſt leidenden hilfsbedürftigen und ſiechen Menſchenklaſſen. Der zum Leben Ungeeignete wird notwendig zum Verleumder des Lebens. Er verlegt den Schwerpunkt der Exiſtenz in ein Jenſeits der Erfahrung, in den „Urgrund oder Ungrund der Welt“, in den „Bauch des Daſeins“, kurz in eine tranſzendente Hinterwelt! Aber jede Tranſzendenz, jede Art von Metaphyſik und Subſtanzglauben, die einen Gott oder ein Seiendes jenſeits und hinter dem gegebenen Leben anſetzen, ſind nur Notausgang der Impotenz und Schwäche der Menſchennatur. Dieſe tranſzendenten Welten ſind Schatten der wirklichen und der Menſch ein raſtloſer Wanderer, der „ſeinen Schatten nicht los werden kann“. Nur ein Mal, im Mittage des Lebens, wenn die Sonne im Zenithe ſteht, kommt der Augenblick des kürzeſten Schattens. Es iſt der Augenblick, wo der Menſch nichts kennt und nichts will als eben dies, ſein Leben! — Ja, der äußerſte Höhepunkt dieſes Lebens und damit auch die letzte Konſequenz und höchſte Krone in Nietz-

ſches Philoſophie, — die Roſenkrone des Lachenden, die noch keiner zu tragen ſtark genug war, iſt die Bejahung eben dieſes Lebens im ewigen Zirkel zweckloſer Wiederkehr! Mit ihr erſt wird der Prediger der Nächſtenliebe und des Mitleidens endgültig zum Prediger der Fernſtenliebe und jener erbarmenden Härte, die das Mißratene und unheilbar Kranke zum Sterben überredet, nur damit es kürzer zu leiden habe, weil ja alles ewig leben muß. Der Typus dieſer äußerſten, lebenbejahenden Härte, welche den Menſchen um des Kinderlandes willen opfert und zur „Selbſtaufhebung" überredet, iſt Zarathuſtra, der Menſch guter Raſſe und vornehmer Art. Der Typus jener in Tod und Wunden, Kreuz und Gebrechlichkeit mit der Wolluſt der Ohnmacht und der Rachſucht der Schwäche wühlenden Predigerkaſte dagegen iſt Jeſus, der Anwalt alles Mißratenen, aus dem geheimen Gefühl des — eigenen Mißratenſeins. . . .

4. Kritik der Umwertung.

Indem wir nun an die Kritik der Nietzſcheſchen Umwertung treten, befinden wir uns in eigener Lage. Dieſer Denker bedarf keiner Widerlegung; er genügt ſich ſelbſt dazu. Die ſchenkende Tugend eines übervoll chaotiſchen Geiſtes, der kranke, ſchmerzhafte Reichtum einer Seele, in der ſich Gefühl und Gedanke drängt, wie Waſſer in zu engem Gefäß, oder wie Früchte an einem Baum, der zerbrechen muß, wenn niemand kommt und die Obſtlaſt abnimmt — dieſer Geiſt und dieſe Seele wollen nicht den Prüfſtein der „Wahrheit". Sie ſind zu keuſch, um ſich nackt ins triviale Licht zu ſtellen. Sie verbergen ſich hinter Schleiern des Irrtums. . . . Was Nietzſches Stellung zur Chriſtologie betrifft, ſo iſt ſie ſo ganz Ausfluß ſeines Gefühls und Geſchmacks, daß ſie jenſeits der philoſophiſchen Greifbarkeit bleibt, auf die wir uns beſchränken müſſen. Was geht uns

eine negative Theologie an? Dieser Kampf, hinter welchem Befangensein und Nochernstnehmen der Religionsprobleme steckt? Wir haben auf diesen Gebieten gute Historiker, Sprachforscher, Bibelkenner, Psychologen! Wir haben keine Dogmatiker mehr! Was hat uns denn moderne Theologie vom Christus gelassen? Wäre sie ehrlich und groß, dann würde sie ruhig sagen: unser historischer Jesus ist ein Monomane und Visionär, dessen Heldentod auch Bessere starben. Er hat für uns nur noch psychologisches Interesse! Unser geglaubter Christus ist eine Art Gefühlsschablone, in welche eine historische Entwicklung die verschiedensten Inhalte füllen kann. Was aber bleibt, das ist „Gefühl", „Gefühl", „Gefühl". Was aber gefühlt wird, das weiß kein Mensch. Der Philosoph des Christentums redet über „Glauben". Frage ihn aber keiner, was er glaubt. Der eine erzählt dir eine Charade. Christologie ist „Geschichte der Gemeinde". Der zweite hat ein philosophisches Sesam oder Symbol. So etwas, wie „Entkerkerung Gottes im Menschenhaupte" oder „Gottwerdung im Fleische vermittelst des geglaubten Menschheitsanbildes Jesu", oder „Selbstbewußtwerdung Gottes als Geschichte der Religion". Oder irgend welchen ähnlichen Tiefsinn, über den sich gar artig philosophatschen und gar artig „erbauen" läßt. Dann kommt ein neuer, der beweist: er war kein Nasiräer; ein zweiter: er war der „Übermensch"; ein dritter: er war, bei Gott, aus arischem Geblüt; ein vierter: er ist „die Idee der Menschheit im Gefühl". — Und was so ein jeder Liebstes am Leben hat und gerade für sich ersehnt und ersieht, das pinselt er mit mehr oder minder schöner Farbe durch eben diese Schablone. Was also kümmert uns Nietzsches Kampf gegen ein Gespenst aus Bücherstaub, welches sein Haß gegen Bücherstaub halluciniert? Er haßt das als Christus geglaubte Ideal, jenes Ideal des Opferns, Liebens und Allversöhnens. Er haßt das „Lamm". Denn, „wer sich zum Lamm macht, den soll der Wolf fressen". Ihm geschieht recht! Von

allen „Religionen“ können nach dem neuen Wertmaße künftig nur jene gelten, welche den Zweck des Lebens im unmittelbaren Jetzt und Hier ſuchen, alſo hygieniſche, lebenspolitiſche Ziele im Auge haben, wie das Geſetz des Manu oder das Judentum des alten Teſtamentes. Er will die Religion der Patriarchen gegen die demutſtrotzende Kaſtratenmoral des göttlichen Mittlers und den wütenden Blut- und Rachegott gegen die verſetzte Rache des Mitleids- und Liebedufels ausſpielen! — Aber abgeſehen vom Pſychologiſchen liegt hier auch ein hiſtoriſcher Mißgriff vor. Man kann nicht die weltgeſchichtliche Erſcheinung des Judentums gegen unſere neuteſtamentaliſche Welt kehren. Und man kann noch weniger vom Standpunkt der neueren Religionen aus das alte Teſtament bekämpfen. Hier ſcheint mir jene Art von Judenhaß, welche (gleich Dühring) das moderne Chriſtentum auch in ſeinen ſubtil-philoſophiſchen Formen als das Produkt jüdiſch optimiſtiſcher Ethik aus dem modernen Völkergeiſte gänzlich ausſcheiden will, ungleich tiefer zu ſehen. Wo immer ein Kaiſer oder Volk ſich „unter das Kreuz“ ſtellen, da iſt ein weltgeſchichtlicher Triumph des „Juden“ zu verzeichnen. Und nur in einer einzigen Form haben die chriſtlichen Religionen einen ſpezifiſch unjüdiſchen Charakter angenommen, nämlich im Katholizismus, als einem Gemenge romaniſcher, ariſcher und ſemitiſcher Elemente, dem gegenüber Luther, die Reformation, der Proteſtantismus und Puritanismus nur die Rückkehr zur Reinheit des alten Bundes darſtellen. Die moderne proteſtantiſche Theologie vollends, ohne Trinitätsdogma, ohne Chriſtologie, ja ohne konkludente Dogmatik iſt nichts anderes als ein ſozial-ethiſcher Judaismus von kosmopolitiſchem Gepräge! Die Religion Zarathuſtras als eine helleniſche, äſthetiſche, antiſoziale Weltauffaſſung müßte ſomit konſequenterweiſe im ſogen. Chriſtentum und Judentum, ihre natürlichen Feinde erblicken. Aber es fragt ſich eben, ob nicht Voltaire recht behält, wenn er meint: „Juden- und Chriſtentum waren freilich üble Religionen, aber — gute Ethik.“

Der zum Leben Ungeeignete wird notwendig zum Verleumder des Lebens! Er verlegt den Schwerpunkt der Exiſtenz in ein Jenſeits der Erfahrung, in den Urgrund oder Ungrund, in den transzendenten Bauch des Daſeins! Iſt ſolche Pſychologie der Metaphyſik denn nun wirklich richtig? — Hier mag zunächſt betont ſein, daß es in Nietzſches eigenem Denken niemals eine Periode gab, in welcher er von metaphyſiſchen Vorausſetzungen frei blieb. Denn gerade in ſeiner antimetaphyſiſchen Zeit trägt er ſich mit Problemen, die nur auf Grund eines vorausgeſetzten Dinges an ſich, und einer insgeheim geglaubten Hinterwelt begreiflich ſind, aber für den konſequent erkenntnistheoretiſchen Standpunkt nicht mehr exiſtieren. Dahin gehört ſogleich ſein fundamentales Problem vom Werte der Wahrheit und der Notwendigkeit „einer beſtändigen Fälſchung der Welt durch die Zahl und die logiſchen Fiktionen“. Dieſe Entgegenſetzung von Welt und Logik fällt eben dahin, wenn wir daran feſthalten, daß „die Welt“ im Denken der Welt geſetzt wird. Ja, an einzelnen Darlegungen (ich denke beſonders an die erſtaunlich naive Auffaſſung des Unendlichkeitsproblems in der Lehre von der ewigen Wiederkunft) zeigt ſich deutlich, daß Nietzſche die Probleme der Erkenntniskritik ſchlechterdings nicht verſtanden hat. Aber von dem metaphyſiſchen Charakter ſeines eigenen Denkens abgeſehen, iſt auch ſeine Pſychologie der Metaphyſik keineswegs richtig. — Der metaphyſiſche Trieb, der Hang zum Tranſzendenten kann zwar der zweiten Kindheit des geſchwächten Alters entſprechen! Aber er könnte auch auf Rechnung des vitalen Überſchuſſes und Überfluſſes der Jugend zu ſetzen ſein! Es wäre z. B. denkbar, daß in der Entwicklung der Neuzeit, welche eine noch anwachſende Konzentration aller Menſchenkräfte auf die Intereſſen der Erde anzubahnen ſcheint, ſich ein biologiſches Sparſamkeitsgeſetz, eine lex parsimoniae auf Grund des Nachlaſſens überſchüſſiger Lebenskräfte bewährt. Der Menſch, dem das Nächſte genug tut, der nicht mehr ins

Fernſte und über alle Erfahrbarkeit hinausſchweift, mag wohl der reifere und weiſere ſein, iſt aber vielleicht gerade darum auch der ſpätere und ſchwächere Menſch! — Dieſes aber würde durchaus nicht ausſchließen, daß die ſelben Jugendgebilde der Menſchheit, in denen ſich zunächſt eine großartig überſtrömende Lebensenergie entladet, doch auch wieder ein notwendiges Lebensſurrogat und Krankheitsventil des müden Alters ſind. Unter dieſem biologiſchen Geſichtspunkt ſcheint ſich mir eine merkwürdige Erläuterung der Verdrängung teleologiſcher Welterklärung durch kauſale zu ergeben. „Kauſal", — das iſt „objektiv, unintereſſiert, gleichgültig". Und dieſe Objektivität iſt ein Vorzug des ſpäten Alters, wie die intereſſierte, d. h. noch vom Wollen geleitete Wertung das gute Recht biologiſcher Jugend iſt. . . .

„Jeſus, der Heiland aller Schlechtgeborenen und Mißratenen ſelbſt ſchlechtgeboren und mißraten?" Ja, warum denn? Gehört nicht zur Inſchutznahme der Schwäche ungleich reichere Geſundheit als zu ihrer triumphierenden Vernichtung? — Ich entſinne mich eines unheilbaren Krebskranken, welchen ich in einer chirurgiſchen Klinik zu verbinden hatte. Ich habe tiefen Ekel vor dieſer Arbeit gehabt, weil ich wußte, daß ſie nutzlos war. Wäre es nun aber ſtark geweſen, dieſen Ekel mir durchgehen, oder ihn den Unglücklichen merken zu laſſen, und etwa nach Nietzſches Anweiſung zu denken: „Das, was fallen will, ſoll man ſtoßen, damit es ſchneller falle?" — Nein! Nur wer die Krankheit fürchtet, kehrt ſich von ihr ab! In jenen Augenblicken, wo der Übermenſch die Überwindung des Menſchen predigt, wo er ſich dieſer Überwindung verſichert, indem er auf die zurückgelaſſene Stufe mit Verachtung blickt, da enthüllt er ſich noch als emporgekommener Menſch! Denn das Pathos der Diſtanz, die Betonung der eigenen „Vornehmheit" wird man vergebens beim ſchon geborenen Ariſtokraten ſuchen! Wohl aber

findet man ſie in alle den Schichten, welche empor wollen oder nur mühſam ſich oben halten. Deren Ehrgeiz und Pathos iſt plebejiſch! Den Menſchen in ſeiner vollen Häßlichkeit ſehen, in ſeiner vollen Schwäche erkennen und ihn dennoch lieben, alle Leiden ſeiner Unvollkommenheit erfahren und dennoch an ihn glauben, — das wohl ſetzt den höchſten Grad biologiſcher Geſundheit voraus. Zarathuſtra aber predigt ein „Momento vivere“ aus weltferner Einſiedlerhöhle! Und die Lebensanbetung des Individualiſten in dieſer Gletſcherregion kann ſchließlich nur Anbetung des eigenen Lebens ſein. Er kann nur eine Ethik der Selbſtkultur und Selbſterhöhung künden. Dieſe Überſteigerung des eigenen Menſchentums aber iſt nur ihre, nicht ſeine Überwindung der Erde, ſondern nur ihre Flucht. . . .

Niemand, ſo meint Nietzſche, kann Großes erreichen, wenn er nicht die Kraft und den Willen in ſich fühlt, große Schmerzen zuzufügen. Das Leidenkönnen iſt das Wenigſte. Darin bringen es auch ſchwache Frauen und Sklaven zur Meiſterſchaft. Aber nicht an innerer Not und Unſicherheit zugrunde gehen, wenn man großes Leid zufügt und den Schrei dieſes Leides hört, — das iſt groß und gehört zur Größe. — Solche Äußerungen kehren bei Nietzſche immer wieder. Und ſie vornehmlich haben zu unſinnigen Angriffen auf die neue Moral und zu vielen Mißverſtändniſſen verführt. (Ich erinnere vor allem an geiſtvolle Ausführungen Ludwig Steins.) Denn hier ſchien ſich eine Ethik anzubahnen, deren höchſter Typus ein genialer Chirurg iſt, welcher zum Heile der Leidenden ungerührt ſeine Meſſer führt. — Was indeſſen im Zuſammenhang eines andersartigen Syſtems, einer andersartigen Wertordnung angreifbar oder falſch wird, kann ſehr wohl, von einem ſpezifiſchen Schaupunkt aus, wahr und tief ſein! Nietzſche aber erblickt unter der Perſpektive der neuen Lebensmoral in der altruiſtiſchen Ethik mit

gutem Recht die Verſuchung des helfenwollenden Menſchen. Nun aber unterſcheidet er die Ungerührtheit von der Unrührbarkeit, die ſtarre Mitleidloſigkeit von jener Überwindung, welche ſich ein Mitleidender auferlegen muß, um ſtarke Werktätigkeit üben zu können. Dieſe Überwindung ſchildert z. B. das vorbildliche Erlebnis Zarathuſtras beim Anblick des „häßlichſten Menſchen", deſſen Notſchrei ſogar bis in ſeine Höhle gedrungen iſt. Hier tritt die äußerſte, letzte Verſuchung an die erbarmende Seele des neuen Menſchenſchöpfers heran. An dieſer Verſuchung iſt der Gott der alten Welt geſtorben. Ihn hat das Mitleid gelähmt und ſchließlich ſogar erſtickt. Nur dadurch, daß er im Anblick dieſer äußerſten Konzentration alles Menſchenelends nicht dem Mitleide nachgibt, ſiegt nun Zarathuſtra. Indem er dem unrettbar Verlorenen den Rat erteilt, ſchnell und ungeſehen zu ſterben und ihm die Würde dieſer höchſten Tat noch zutraut, erweiſt er dem Unglücklichſten die letzte Ehrfurcht. Und dadurch, daß er die Ehrfurcht an Stelle des herabwürdigenden Mitleidens treten läßt, gewinnt er die edelſte Seite im Herzen des Elendeſten und rettet ſogar den geſunkenſten Menſchen, der ſchon verloren ſchien. Bloßes Mitleiden hätte das beweinte Elend nur konſerviert! Solche Züge der neuen Moral kennzeichnen die herbe Größe und die pſychologiſche Feinheit dieſer Ethik des „Selbſtwertes!" Die beiden erbärmlichſten Phraſen der Vielzuvielen, die Worte Toleranz und Mildtätigkeit werden in ihrer latenten Unverſchämtheit entlarvt. Wer die Menſchen liebt, braucht Menſchen nicht zu „dulden", und wer einem jeden zu ſeinem ihm gemäßen Rechte hilft, der wird nicht als Spender und Beglücker Machtgefühle ernten wollen. Denn dieſe Ethik empfiehlt keineswegs die Erhöhung des Einzigen auf Koſten der Vielen, wie es etwa in den logiſchen Paradoxien Max Stirners geſchieht, welche nur recht grobe, für die Nuance blinde Sachlichkeit mit Nietzſche zuſammenwerfen kann. Nietzſches Menſch entwickelt ſich ſelbſt zu

Gunſten der Vielen und häuft die Kräfte aller auf ſich, um ſie in ſchenkender Liebe frei verſchwenden zu dürfen. Damit aber muß er notwendig zuletzt in die Lage jenes Bankdirektors kommen, an deſſen Tragödie der greiſe Ibſen das Problem des „reinen Mittels“ illuſtriert. Er unterſchlägt oder vorenthält im einzelnen rieſige Gelder, weil er meint, daß, ſobald ſeine Spekulation geglückt iſt, er mit dieſen unterſchlagenen Geldern „das Geneſungsheim für alle“ bauen kann. . .

Indes, belauſchen wir doch, wie die ganz ſtarke, lautere und ſtolze Seele in ihrer ſtillſten Stunde zu ſich ſelber ſpricht. Sollte das wirklich die Sprache Zarathuſtras ſein, eine Sprache, welche zuweilen an jene Karikatur des Hebbelſchen Holofernes erinnert, wenn er ausruft: Zündet Jeruſalem in Brand; denn ich will mir ein Beefſteak braten!“? Ich glaube, nein! — Es iſt die Sprache Jeſu! „Sie ſind ſchwach, mißraten, laſterhaft, erbärmlich! Ich bin gut, ſtark, haltbarer als alle ſind. Darum muß ich wohl für die anderen mich opfern. Denn wer ſollte das tun, wer ſollte das Recht haben, es zu tun, wenn nicht Ich, der hier am ſtärkſten iſt und von dem ſie dieſes Opfer erwarten?!“ So ſpricht menſchliche Stärke. Und geht hin und opfert ſich für das, was wehrloſer iſt, als ſie ſelbſt! Denn es kommt nicht an auf die Kraft, ſondern auf Stärke, nicht auf vis, ſondern auf robor; es kommt nicht darauf an, hart zu werden, ſondern feſt zu bleiben. Aber auch dieſes Motiv des „bewußten Ariſtokratismus“, der ſich für alles Schutzbedürftige verantwortlich weiß, ſcheint mir noch nicht die höchſte ſittliche Möglichkeit zu verkörpern. Wir müſſen hier vielmehr eine prinzipielle Unterſcheidung feſtſtellen, welche zur Fortbildung und Anwendung von Nietzſches Gedanken beſonders wichtig erſcheint. Ein ſittliches Poſtulat kann in zweierlei pſychologiſchen Formen im Menſchen lebendig ſein. Einmal als der erkannte Imperativ ſeines Handelns und andererſeits als

ſein treibendes Wertgefühl. Es ſoll hier nun nicht die Frage aufgeworfen werden, welche von dieſen beiden Modalitäten die urſprünglichere ſei? Für das Bewußtſein und die Möglichkeit eines bewußten Wählens oder Abwägens hat ſich die Kantiſche Ethik entſchieden; für das hinter allem bewußten Werten ſtehende „unmittelbare Gefühl", die Ethik Schopenhauers. Es ſcheint mir indeſſen weder erweisbar zu ſein, daß der vernünftige Imperativ ein bloßer Reflex des „Mitgefühls", noch auch, daß das ſoziale Gefühl ein Niederſchlag von Erkenntniſſen ſei. Aber dieſes ganze Problem ſoll hier, wie geſagt, nicht in Frage geſtellt werden. Hier kommt es nur darauf an feſtzuſtellen, daß es dieſe Doppelheit ſittlichen Verhaltens und ihr entſprechend eine zwiefache Form menſchheitlichen Apoſtolates gibt. Es gibt auf der einen Seite Helden der Unbedingtheit. Helden des Prinzipes, welche in Feuer und Flamme über dieſe Erde brauſen, wie ein mächtiger Sturm. Das ſind Menſchen der größten und längſten Verantwortung, an deren eherner Härte alles ſchwache Leben ſich aufrichtet, wie Epheu an einem Marmorblock. Es iſt notwendig, daß ſie viel Boden brauchen und viel Ameiſenvolk auf ihren Wegen zertreten und erdrücken. Dieſes unterſcheidet ſie von jenen anderen Heroen der Liebe, den ſchwächeren und gütigeren Herzen, die auch jede Lebenslüge konſervieren und das Kranke tröſtlich vergolden, ſolange es irgend geht. — Kant warf die Frage auf, ob es ſittlich-größer ſei, den Menſchen nach dem Prinzip glücklich zu machen, welches wir unſererſeits als das für ihn richtige erkannt haben, oder aber nach der Faſſon, in der er ſelber ſein ſpezifiſches Glück erblicken würde? Dieſes Problem iſt nur kaſuiſtiſch zu entſcheiden. Aber ſicherlich gibt es ihm entſprechend eine zwiefache Art helfender Seelen! Und es iſt kein Zufall, daß jeder dieſer beiden Typen in der modernen Literatur dort den klarſten Ausdruck gefunden hat, wo ihn auch das Leben am reinſten verkörpern dürfte. Ich denke

auf der einen Seite an Ibsens *Brand*. Auf der andern an den Pilger *Luka* im Nachtasyl Gorkis. Brand ist solch Held des kategorischen Imperativs, der harten, eifernden Liebe, des strengsten *Gesetzes*. Eine solche Natur bedarf einer bestimmten *Enge*! Sie gedeiht nur in Nöten und Überwindungen. Sie setzt den verbauten Horizont, die starren Felskonturen, die langen finsteren Nächte des *Nordens* voraus. Der alles verstehende, alles verzeihende Luka dagegen ist die geringere „Persönlichkeit", aber eine reichere *Seele*. Das ist die Welt der weißen Ebenen, der uferlos verdämmernden Gefühle und unterschiedsloser Liebe. Fragen wir uns aber, welche Art Menschen in den *hilfs*bedürftigsten Augenblicken unseres Lebens uns am meisten geben und welche unsere tieferen *Freunde* sind, so kann, glaub ich, die Antwort *nicht* zweifelhaft sein. Höher als alle Spende aus dem Verantwortungsbewußtsein des *Vornehmen* ist die unmittelbare Hingabe des weichen Herzens! Denn dieses handelt nicht, weil das *Bewußtsein* sagt, es sei *verpflichtet*, sich dem Zarteren zu opfern, sondern weil es nicht anders *kann*, weil es, wie die Mutter angesichts ihres Kindes, unmittelbar zwingend fühlt: „sie *sind* dein *eigenes* Wesen. *Ihr* Leid *ist* eben dein Leiden! Und du *kannst* nicht leiden *machen* ohne selber *mehr* zu leiden". Streichen wir alles aus dem Leben, was das unmittelbar mitfühlende Wohlwollen schlichter, unwissender Menschen an Befriedigung und Glücksmöglichkeiten gibt, dann ist die „Kameradschaft" und das objektive „Verständnis", das uns nur von *Unseresgleichen* kommen kann, keineswegs *genug* Hilfe und Trost in schwersten und dunkelsten Augenblicken! Sie müssen oft genug ihre Existenzen auf Leichen anderer gründen, während sie vielleicht lebenslang soziale Arbeit im *Munde* führen und wenn sie ihre Werke „mit Herzblut" schreiben, dann ist es meist das Blut *anderer* Leute. — Wohin Luka kommt, da läßt er — (und sei es nur ein Stückchen Sonnegold über Schnee

oder Pfütze) — etwas Leben, etwas Wärme zurück. Einfach durch die heilende Kraft eines guten, reinen Herzens. Brand aber hinterläßt in seiner Schneewüste die Fußspur eines Giganten und viele Trümmer von eingerissenen Hütten. Aber aus der Gletscherwelt, die ihn begräbt, spricht die geheime Stimme: „Gott ist Gott des Erbarmens".*)

Im Evangelium Markus, wo Christus das heilige Abendmahl einsetzt oder im Evangelium Lucä, als die Sünderin Maria Magdalena die Füße des Heilandes salbt und mit dem langen goldenen Haare trocknet, endlich im Evangelium des Johannes, damals als Christus in das Haus des armen Lazarus kommt und seine Schwestern, die schwärmerische Maria und die tätige Martha, ihn bedienen, und als Maria vor ihm kniet und mit der lang bewahrten köstlichen Narde die müden Füße salbt, — da erzählt die Bibel, es sei von den Frauen ein köstlich Glasgefäß zerbrochen worden, in welchem die Düfte der arabischen Narde lagen. Und jedesmal treten die Jünger dazu, murren und sagen, das sei Verschwendung und Unrecht an der Armut, daß ein so kostbares Gefäß zerbrochen werde, nur damit die Füße eines Priesters gesalbt und gereinigt sind. „Aber das ganze Haus war voll von Wohlgeruch" . . . Es ist das Glückschicksal und die Lebensforderung des Menschen, die zerbrechen muß, damit der köstliche Hauch, den das wertvollste aller Gebilde, das Menschenherz birgt, „das ganze Haus erfülle"! Der sterbende Nietzsche, der Mensch, welcher am tiefsten an unserer modernen Welt, an ihrer physischen, seelischen, intellektuellen Häßlichkeit und Erbärmlichkeit gelitten hat, er ist der Fürsprech und glühendste Liebhaber ihres Lebens gewesen, so sehr, daß er für sein eigenes gebrochenes

*) Vergl. hierzu meinen Aufsatz: Zur Psychologie Brands, Sächs. Arbeiterzeitung, März 1904.

Leben Ewigkeit fordert. Merkwürdiges Rätsel der Seele! Höchste Bilder der Luſt und Lebensekſtaſe aus dem Munde derer, die am tiefſten am Leben leiden! Goethe ſchreibt in ſeinen ruhigſten, glücklichſten Tagen die ſchmerzlichſten Stellen ſeines Fauſt; im müden Alter, randvoll von Lebensekel und Menſchenverachtung, tapfere Worte der Lebensfreude! Forſchen wir bei dem heiterſten Volke, bei den Griechen, forſchen wir in der leuchtenden Landſchaft des heutigen Italien, woher die Quelle den Werken ihrer größten Genies fließt, die das Leben verklärend bejahen, dann finden wir, daß es zerbrochene Stimmen, wunde, gemarterte Gehirne ſind, die als Entgelt vergeblicher Sehnſucht Loblied und Segnung des Lebens hinterlaſſen! Es ſcheint aber gerade bei Nietzſche, als ob juſt in der Periode ſeiner abſinkenden Kraft (in der er bis unmittelbar vor ſeinem Zuſammenbruch Tag und Nacht geſchrieben hat), eine unabſehbare Fülle von Geſichten und Gedanken ihn bewegt und gequält habe, ähnlich wie bei vielen Sterbenden, kurz vor Ende die ganze Reihe vergangener Erlebniſſe blitzſchnell vorüberzieht. All dieſe Gebilde, — (Gefühle, die Embryonen von Gedanken ſind, Abſtrakta, für die ſich noch keine Brücke zum Leben findet) — im Werke zu bannen, das geht weit über die Kraft eines einzelnen Menſchen! Es waren neue Perſpektiven der Menſchheitszukunft, unerhörte Fragen, die das Haupt des ſterbenden Philoſophen zum Tummelplatz erkoren. In der Haſt, ſie feſtzuhalten und zu geſtalten, in dem Inſtinkt ſeiner eigenen Unfähigkeit als Einzelner gegen alle bisherigen Werttafeln der Menſchheit Front zu machen, in der Unmöglichkeit, ſeine Gedanken auszutragen und reifen zu laſſen, überſteigert der Sterbende ſeine Stimme und das Tempo der gewaltigen Rede oft bis zu Kreiſchen und Röcheln. Ich hörte unter polniſchen Juden eine bezeichnende Wendung für dieſe Art nicht organiſch werdender Genialität. Sie ſagen von beſtimmten aphoriſtiſchen Dichtern, es ſeien „verſchüttete Pſomimbüchſen“. Pſomim, ſo heißen kleine Riech-

büchſen, voll erleſener Narden und Spezereien, welche die Alten in die Synagoge nehmen, um ſich von Zeit zu Zeit an ihrem Wohlgeruch zu erfreuen. — Nur ein Wirrwarr ſchöner Möglichkeiten, nur Tumult verſprechender Arome zieht in Nietzſche an uns vorüber. Aber das bleibende Verdienſt der letzten Bücher wird man ſchließlich nur in dem Wege der Erkenntnis und der prinzipiellen Art ihres Fragens oder ihrer Optik ſuchen. Es iſt wertvoll, daß Kultur, Moral, Chriſtentum von ſeiten ihrer pſychologiſchen Gründe unterſucht wurden, wertvoll, daß vieles, was bisher hiſtoriſch-objektiv, von ſeiten der Tatſache behandelt iſt, künftig von ſeiten des erzeugenden Menſchen erforſcht werde; aber im einzelnen wird die Zukunft wenig genug von den Reſultaten Nietzſches beſtehen laſſen! — „Kant, ein hinterliſtiger Theolog", ein „verwachſener Begriffskrüppel", Schiller, der „Moraltrompeter von Jericho", Schopenhauer der „buddhiſtelnde Hinterweltler", Wagner, der „typiſche Dekadent" — wir gehen vorüber an all den krampfhaft apodiktiſchen Aufgipfelungen dieſer letzten Bücher. Aber mit andächtiger Wehmut verweilen wir einen Augenblick noch vor Stellen, wo immer neu die Verehrung für Ideale der Jugend durchleuchtet, Treue, wie ſie der Größe auch in Kampf und Unterliegen geziemt, wenn der Lebensweg, wie ja immer geſchieht, aus Freunden und Liebenden, Kämpfer und Fremde gemacht hat. — —

5. Äſthetiſcher und ſozialer Wert.

Einer ſoziopetalen Ethik, für welche Glück, Wohlfahrt, Arbeit, kurz rationales und zweckbeſtimmtes „Intereſſe", die Wertungsweiſe beſtimmt, tritt die prinzipiell entgegengeſetzte ſoziofugale Ethik gegenüber! Für ſie kann nicht der Nutzen der Maſſe, ſondern nur die Einzelſeele in ihrer höchſten Vervoll-

kommnung, Erhebung und Steigerung die Norm alles Werturteils abgeben. Diese Ethik ist religiöser und ästhetischer Natur! Und auch in praktischer Hinsicht wird sie „individualistische", agrarische, separatistische Wirtschaftsformen in Schutz nehmen, mögen diese nun patriarchalischen, hierarchischen oder anarchischen Charakter haben. Diese Ethik des Individuums hat eine alte Geschichte! Was die Aufklärung als Selbstvervollkommnung, Goethe als Selbstkultur, Schleiermacher als Selbstdarstellung, Hegel als Selbstwert bezeichnet haben, die antiintellektuale Romantik, der Kult des Genies, des Künstlers, des großen Individuums — das alles ist nur Vorbereitung für die „Umwertung aller Werte" durch Nietzsche! Diese aber schließt die Entwicklung des Individualismus endgültig ab, indem sie diese prinzipielle Art von Wert auf die Spitze treibt und bis zu dem Punkt übersteigert, wo eine nur im Gesamtzusammenhang der Seele wirksame Tendenz auf ein totes Geleise geraten muß, von dem aus keine Fortentwicklung mehr möglich wäre, wenn nicht wieder Raum und Interesse für die entgegengesetzte Wertung in Deutschland auferstünde! Wir lernen an Nietzsche, was wir in jeder Gesellschaft, in jeder Diskussion, in jedem Gespräche lernen können: jede, auch die vom besten, berechtigsten Gefühle getragene Meinung wird falsch, sobald sie zu stark akzentuiert wird. Denn hinter jeder Apodiktik steckt irgend eine Unreife und schließlich nichts als die Verteidigung unserer Notwendigkeit oder der von Unsersgleichen. . . .

Man kann nach der Morallehre Nietzsches den Wert einer Kulturepoche niemals dadurch bestimmen, daß man die durchschnittliche Höhe der erreichten Kultur mit der Anzahl der Menschen multipliziert, welche auf diese Höhe gelangt sind. Vielmehr liegt der Wert jeder Kulturperiode nur in dem höchsten, von ihr verkörperten Ideale. Und daraus ergibt sich konsequent die

grauſame, oft ungeheuerliche Unerbittlichkeit dieſer „Umwertung“, welche in der Geſchichte des Denkens ihresgleichen ſucht und für alle Zukunft auch dann ein hiſtoriſcher Wendepunkt bleiben muß, wenn ihre inhaltlichen Ergebniſſe längſt erledigt ſind. Es iſt konſequent, daß Nietzſche jede Art Strenge und verſchärfter Ausleſe anbefiehlt, wenn nur vermöge dieſer Verſchärfung ein Einziger auf die Höhe des „Übermenſchen“ hinaufgetrieben wird. Denn der Wert des Einzellebens iſt nicht Nutzwert, ſondern Selbſtzweck! Und darin liegt ſo große ſittliche Erhabenheit, daß die Schriften Nietzſches für die Zukunft dasſelbe bedeuten werden, was Plato für das Altertum bedeutet hat. Ja, in der Umwertung aller Werte vollendet ſich, was auch Plato nur dunkel vorbereitet. Die Ideen Platos nämlich geſtalteten zuerſt jene richtunggebende Idealwelt, die über allem Leben ſteht, welches ſeinerſeits keine Aufgabe, ja keinen Sinn hat als den, dieſe allgemeinen Kanones zu verwirklichen. Plato hat die Ethik radikal von der Wirtſchaft getrennt. Somit haben wir nicht mehr zu fragen, wie viele Menſchen auf dem Wege der Entwicklung dieſes letzte Ideal erreichen, ſondern von welcher Art und wie hoch dieſes Ideal ſei; möge es auch nur ein einziger in jedem Zeitalter vollſtändig erfüllen! Wenn es ſchön und erhaben iſt, daß der Menſch einen geſunden Leib, klare Intelligenz, Mut und reinen Willen, Adel und Tiefe des Gemütes beſitze, ſo iſt das nicht wünſchenswert, weil es ihm oder andern „wohl tut“ oder weil es ſich gebrauchen läßt. Sondern weil dieſe Ideale ſchlechtweg das Seinſollende ſind, und müßten auch zu ihrer Erfüllung Milliarden Menſchen aufgebraucht werden! Wenn aber nach Spinozas Wort jeder Gram „das Tor zu einer kleinen Vollkommenheit“ iſt, dann muß der ſittliche Menſch gerade das Entgegengeſetzte wünſchen von dem, was Chriſt und Buddhiſt will, nämlich, daß dies Leben gramvoller und härter werde! Damit rechtfertigt ſich denn

auch ein praktiſches Poſtulat, welches in ähnlicher Klarheit vielleicht nur Ariſtoteles und Comte ins Auge faſſen. Gleich wie im Ameiſenſtaat ſo ſoll es auf Erden für immerdar eine Herren- und eine Dienerwelt geben, denn die höchſten Werte können ſich (wie uns das Altertum lehrt) nur auf dem Unterbau ungeheuerer Sklavenſchichten entwickeln, welche ihrerſeits die bloße Fortpflanzung zu fundieren haben und in materielleren Freuden ihr Entgelt finden für die Vorrechte bewußter Geſetzesgewalt, die notwendig nur der höchſten Bildung und Einſicht vorbehalten bleiben. Denn es iſt für ewig das Weſen aller mechaniſchen Arbeit, daß ſie nur durch materielle Genüſſe entlohnt werden kann, während auf höchſten Lebensſtufen ſich die individuelle Luſt an der Arbeit in Luſt an der individuellen Arbeit umwandeln läßt. . . . So aber, wie es etwa für die Richtigkeit einer mathematiſchen Gleichung belanglos iſt, ob viele oder wenig konkrete Fälle unter ihre Formel ſubſumierbar ſind, ſo iſt es für den abſoluten Wert gleichgültig, ob ihn viele oder wenige Menſchen verwirklichen. Wenn er nur verwirklicht wird, und müßte ſelbſt alles Glück darüber zugrunde gehen! Damit aber iſt die neue Weltoptik geſchaffen! Nicht das Operari, ſondern das Eſſe, nicht Leiſtungen und Handlungen, ſondern Naturen und Raſſen ſind künftig an Hand dieſes Ideales zu bewerten. Und dieſes Ideal (ſo ſahen wir) iſt bei Nietzſche ein formales Überbild! Es heißt: Höchſte Menſchenmacht! Letzte Seelen- und Lebensfülle!! Äußerſte Steigerung der Naturkraft!! Während die bisherige Ethik den Menſchen einem imaginären Ziele geopfert hat, will die neue das Ziel dem Menſchen opfern. Nicht die Tathandlung adelt fürder den Menſchen, ſondern der große Menſch adelt jede Handlung. Denn nicht ein Terminus ad quem, ſondern der Terminus ad quo wird Ausgangspunkt der neuen Wertlehre. . . .

Die Schwierigkeiten und Widersprüche dieser neuen Wertlehre ergeben sich, wie mir scheint, aus einer unhaltbaren Verabsolutierung bloßer Beziehungsbegriffe. Man kann nicht, in der Weise Nietzsches, Schaffenswerte und Seinswerte, Funktion und Substanz auseinanderreißen! Der Mensch ist Konsequenz seiner Handlungen, so gut wie diese eine Konsequenz seines Menschentumes sind. Beide Funktionen stehen nicht anders zueinander, als wie etwa in der Biologie die Prinzipien der „Vererbung", d. h. der potentiellen Möglichkeit und der „Anpassung", d. h. der aktuellen Wirklichkeit, oder wie in der Wirtschaft Kapital und Arbeit zueinander stehen. Überall stoßen wir auf diesen fundamentalen Parallelismus des Identisch-Beharrlichen und des Kausal-Bewegten, welcher zuletzt das Gegenspiel einer räumlichen Welt des Nebeneinander und eines zeitlich fließenden Nacheinander fundiert. Es ist aber unmöglich, die eine Hälfte dieser Gleichung festzustellen, wenn man die andere eliminiert hat. Das Verhältnis von Funktions- und Eigenwert ist auch im wirtschaftlichen Gegenstück der Lehre vom Wert, in der Lehre vom Gelde, kein prinzipielles! Man kann die Bedeutung einer Banknote, eines Wechsels, eines Schuldscheines zwar immer nur von einem zugrundegelegten Substanzwert, etwa dem Golde oder Silber aus bestimmen, aber auch dieser fixe Wert muß vice versa erst fixiert werden, gemäß seiner Beziehbarkeit auf fungible Werte. Der absolute Wert, mit welchem Nietzsche operiert, eben das, was er „Leben", „Macht" oder „Stärke" nennt, bleibt ebenso nichtssagend und leer, wie etwa Rousseaus Ausspielen der „Natur" gegen das, was er „unnatürlich" nannte. Unter einem „starken Menschen" kann ich ebensowohl einen physisch robusten als einen moralisch disziplinierten, einen wissenschaftlich vorurteilsfreien oder künstlerisch produktiven verstehen; und es gibt keine bezifferbare Größe, auf welche sich die Buntheit dieser verschieden-

artigen qualitativen Werte reduzieren ließe. So scheint mir an Nietzsches neuer Moral nur ein einziger dauernder Gewinn zu bleiben. Sie hat idealbildende Kraft! Sie kann begeistern! Und für hunderttausend Menschen unserer Tage, zumal aber für die deutsche Jugend (ich sage das in bewußtem Gegensatz zu früheren Beurteilern) ist sie Genesungsborn und eine unschätzbare Quelle des Enthusiasmus und Lebensmutes geworden. Nur aber glaube man nicht, daß aus dieser Ethik des „Selbstwertes", die im Bilde des Übermenschen leibhafte Gestalt und konkrete Farben gewonnen zu haben scheint, sich eine irgendwie bestimmtere Pflichtenlehre und Lebensführung gewinnen lasse, als etwa aus der entgegengesetzten funktionellen Ethik der ebenso formalen Sittenlehre Kants. Nietzsche führt freilich scheinbar inhaltliche Eigenschaften auf, welche das Bild des höheren Lebens begründen sollen. Intelligenz, Vornehmheit, Härte, Mut, List, Tapferkeit, Strenge, Stolz, Separiertheit, Lachen und Heiterkeit gegenüber allen Leiden des Lebens, Ausdauer, Zähigkeit! Das gehört zum Wesen des jungen Adels, der zu Müttern und Vätern des Übermenschen taugen soll! Aber mir scheint, daß jede dieser Tugenden sich gleichzeitig einem „sozialen" und einem „antisozialen" Inhalte darbieten kann. Wir sehen zumal auf logischem Gebiet, daß Feinheit und Stärke der Intelligenzen sich den allerverschiedensten und auch wohl völlig unlogischen Betätigungen dienstbar machen läßt, wie denn hervorragender Intellekt am seltensten bei sogenannten „Gelehrten", aber häufig im untersten Volke gefunden wird. So kann auch Mut und Stolz sowohl in einer sittlichen wie in einer verbrecherischen Sphäre dargelebt sein. Zäh, tapfer und ausdauernd ist das Laster ebensogut, wie der Anstand. Das Leben verlachen, kann Frechheit ebensogut, wie Weisheit. Und selbst der charakterformale Begriff der „Vornehmheit" läßt sich auf Giftpflanzen und Raubtiere so gut anwenden, als wie

auf Gartenblumen und Hunderaſſen.*) Und da wir ſomit alle Tugenden des Übermenſchen auch im Bereiche des Sittlich-Sozialen erfüllen können, warum ſollen wir ſie da unter dem Schatten des Unſozialen oder Unſittlichen verherrlichen? Fragen wir uns, was es denn zu guter Letzt ſei, das wir am größten aller Menſchen als vornehm, gewaltig, übermenſchlich verehren, ſo kann die Antwort nur lauten: es iſt immer das, was für Menſchen taugt! Das aber iſt niemals ein Überwiegen irgend eines beſtimmten Inſtinktes und noch viel weniger eine Negation, ein Mangel poſitiver ſeeliſcher Energieen. Sondern es iſt das Daſein aller Impulſe und Eigenſchaften in der Anordnung, welche dem jeweiligen Intereſſe des Lebens dienſtlich und notwendig iſt. Denn auch der beſte aller Menſchen kann nach oben hin nur gerade ſoweit wachſen als ſeine Wurzel in die Tiefe reicht und es heißt auch für ihn: es ſteckt in dir die Kraft zu allem Böſen, darum fordere ich von dir alles Gute. Nicht aus dem zahmen, vortrefflichen Schaf, ſondern aus dem reißenden, entſetzlichen Wolfe hat die Not das treueſte und edelſte Haustier gezüchtet. Noch aber iſt keine Stadt gegründet, ohne daß ein Brudermord voraufging. . . .

Gemäß den beiden Korrelationsbegriffen, welche wir als letzte und abſtrakteſte Kategorie der geſamten Wertlehre zugrunde legen, — gemäß dem Gegenſatz von Eigenwert und Schaffenswert, oder wie wir uns bisher ausdrückten, von Subſtanz- und Funk-

*) Indeſſen iſt der Gedanke, daß formale Eigenſchaften, wie Rhythmik, Tempo, Intenſität eines Seelenlebens, ganz abgeſehen von ſeinem Inhalte, einen Wert für ſich bilden, keineswegs bedeutungslos, bahnt ſich doch in ihm eine neue Schätzung des „Verbrechers“ an. Was das für den Pſychologen heißt, ermeſſe man daran, daß ein Ethiker wie Kant pſychologiſchen Wahnſinn ausheckten konnte, wie den: der Staat ſolle im Falle einer Revolution ſchnell „die Mörder“ (huh!) in den Gefängniſſen hinrichten, „damit ſie keinen Schaden ſtiften“.

tionswert —, gibt es nun auch eine doppelte Art sowohl von Unwert oder „Dekadence", als wie von Verunwertung oder „Verbrechen". — Was zunächst das letztere betrifft, so ist das Verbrechen gegen die Person fundamental verschieden von solchen Verbrechen, welche gleichsam objektiven Charakter tragen, indem mit deren Verübung Sacheinrichtungen oder Institutionen betroffen sind. Und man könnte nun die Frage aufwerfen, ob das sachliche oder staatliche Verbrechen seine kriminelle Bedeutung nicht ausschließlich dadurch erhält, daß durch seinen Vollzug Menschen benachteiligt werden? Oder aber, ob das Verbrechen gegen den Menschen wiederum abzuleiten sei aus der Voraussetzung einer objektiven, staatlich-sittlichen Idee, wie es neuere Staatsrechtslehrer und Wirtschaftstheoretiker (z. B. Rudolf Stammler und Anton Menger) versucht haben? — Wie in dieser Hinsicht Nietzsches Bescheid ausfallen müßte, kann uns nicht zweifelhaft sein! Für seine Ethik gibt es nur personale, nicht aber „sachliche" Vergehen; während es doch für die gegenwärtige Rechtsprechung noch charakteristisch ist, daß (zumal in England) Vergehen wider das Eigentum weit schärfer gestraft werden, als Vergehen gegen die Person. Aber auch in bezug auf die Herleitung des Strafrechts aus der Geschütztheit und dem Recht des Individuums, welchem das ganze Reich sachlicher Forderungen unterstellt werden muß, unterscheidet sich die neue Ethik von der alten durch eine sehr eigentümliche Nuance! Indem man nämlich die „Person" schädigt, kann man einerseits einem andern, andererseits aber „nur sich selber" Schaden tun. Und nur das Erstere scheint unter das Strafgesetz fallen zu können. Für das sittliche Gesetz aber, wie Nietzsche es versteht, — wird nun gerade die zweite Art Schuld zur weitaus schlimmeren. Ja, sie allein soll allem Verhalten gegen andere den Rang zudiktieren! Eine „Verpflichtung gegen das eigene Selbst", (deren Vorhandensein die Kantische wie die Schopenhauersche

Ethik leugnen) wird bei Nietzsche zur einzigen Pflicht, welche es gibt. Ich kann demnach bei einer unsittlichen Handlung mich nicht darauf ausreden, daß das aristotelische „Anodynon" gewahrt sei, d. h. daß „ich ja keinen damit geschädigt habe", — denn es fragt sich lediglich, ob meine eigene Seele dabei größer geworden ist oder Schaden gelitten hat? Und diese Frage wird jetzt Maßstab aller Sittlichkeit! — Es ist uns auch hier wieder klar, daß die neue Sittlichkeit, welche aus der „Umwertung aller Werte" entsteht, eine ästhetische Sittlichkeit sein muß. Der Typus des „moralischen Menschen", (von dem Goethe sagt, daß „er sich nichts Gutes gönne"), war der aufopfernde, altruistische, im andern lebende Mensch. Der Mensch Nietzsches dagegen wird alles dem Heile und der Vollkommenheit seines Selbst opfern, zu welchem freilich auch Gerechtigkeit, Humanität und Toleranz gehören mag, nicht aber als „Nächstenliebe und Hingabe", sondern als vornehme Fürsorge und Spende eines hilfereichen Aristokraten. Es scheint mir nun nicht zweifelhaft zu sein, daß diese ästhetische Ethik zwar in bezug auf manche Handlungen, die nach gemeinem Gesetz als unmoralisch verschrieen sind, nur weil ein anderer dabei geschädigt wurde, weit freier und milder aburteilen wird. Andererseits aber wird man gegenüber zahllosen Lässigkeiten, die vom rein sozialen Standpunkt gleichgültig wären, wiederum viel strenger und viel herber als bisher urteilen müssen, sobald man an Stelle der „Gerechtigkeit" das sehr andersartige Ideal der „Vornehmheit" stellt... Was sodann zweitens die doppelte Art von Unwert oder „Deladence" betrifft, die der zwiefachen Form von Substanz- und Funktionswert entsprechen muß, — so habe ich in früheren Vorträgen wiederholt auf die Doppelnatur alles Lebens hingewiesen, nämlich auf den Gegensatz und Wechsel von Integration und Differenzierung, Arbeitsteilung und Synthese, Assoziation und Dissoziation, den ich in meiner Sprache als psychische Mit-

ahmung oder Gegenahmung charakteriſiert habe. Wir halten alſo feſt, daß ein Fortſchritt, eine „Entwicklung“ im Einzel- wie Gruppenleben nur dadurch erfolgt, daß jede erreichte „Einheit“ oder „Syntheſe“ alsbald von einem Punkte aus neu erſchüttert wird, welche Erſchütterung oder „Stauung“ dann den Anſtoß zu neuer „entwirkender“ Synthetiſierung abgibt! Iſt aber dieſes die Form alles Lebens und ſomit auch alles Wertes, dann kann auch Stillſtand, Untergang oder Unwert auf zweierlei Weiſe zuwege kommen! Einmal durch Diſſolution oder „Mangel an Einheit“. Ein andermal durch Unfähigkeit zur Anpaſſung oder „Erſtarrung in der Einheit“. — Ich habe verſucht, dieſen Grundgedanken insbeſondere für die pſychiatriſche Diagnoſtik, deren pſychologiſche Terminologie noch ſo ſehr im argen liegt, nutzbar zu machen, und ich glaube, daß man jede Art ſeeliſche Erkrankung nach dieſen beiden Grundtypen charakteriſieren kann, ja aus der Natur der Sache charakteriſieren muß!*) — Andererſeits aber trägt dieſe Doppelform von Tod, Entartung und Untergang uns weit über die pſychologiſche Anwendung hinaus. So müſſen wir zumal in der Antropologie und Soziologie auf verſchiedenen Stufen objektiver Kultur zwiſchen biologiſch-jungen und biologiſch-ſpäten oder ſterbenden Gruppen und Individuen unterſcheiden lernen. Wenn z. B. einer der tüchtigſten Kenner des Genoſſenſchaftsweſens (v. Elm) den momentanen Zuſtand der engliſchen Gewerkſchaften als „Organiſationsſtarre“ bezeichnet, ſo hat er dabei die ſelbe „primitive Verfallsform“ im Auge, welche ich, im Gegenſatz zur Dekadenzdiſſolution als Dekadenzſyntheſe zu bezeichnen pflege. Nun aber haben wir ſchon darauf hingewieſen, daß Nietzſche, entſprechend der ausſchließlichen Betonung des Subſtanz- oder Eigenwertes auch nur eine einzige Form von

*) Vergl. im Kap. 6 u. 7 die Ausführungen über „Dekadence“ S. 209 ff. und S. 245 (Polemik gegen Th. Lipps). Auch S. 148.

Unwert kennt und bekämpft! (S. 245.) Und dieser muß natürlich Träger jener objektiven, sozialen, nivellierenden Tendenz sein, welche Synthese, Persönlichkeit, Individuum auflöst und die erreichte Differenzierung neuerdings in den Strom materieller und äußerer Entwicklung zieht. Hüter aber und Repräsentant dieser andern Tendenz und somit jenes moralisch-sozialen oder funktionellen Wertes, welcher dem von Nietzsche vertretenen substanzialen oder ästhetischen Werte entgegengesetzt ist, — ist der moderne Sozialismus. Ihn also muß Nietzsche als den letzten Feind aller Umwertung und als Vorkämpfer der in seinem Sinne „alten", d. h. veralteten Werte hassen und bekämpfen!

6. Der Sozialismus.

Der Besserung des Lebens dadurch, daß man von der Person aus alle Umgebungs-Bedingungen und Konstellationen reformiert, steht die andere Methode gegenüber, daß man von diesen wirtschaftlichen Zirkumstanzen ausgehend, die Individuen umzugestalten trachtet. Beide Arten von Bestrebungen können zu Extremen führen, welche je nach Neigung und Erfahrung uns gleicherweise logisch, ja unwiderleglich erscheinen. Die einen nämlich sagen: „Auch die glücklichsten und solidesten Entwicklungsbedingungen können niemals aus gemeiner Rasse und schlechter Art, vornehme Rasse und gute Art machen!" Die andern aber erwidern: „Je nachdem man einen Menschen in bestimmte Umgebungen, Zustände und Zeiten versetzt, kann man jeden zu jeder Handlung bringen!" Die ersteren sagen wieder: „Es nutzt Euch nichts, wenn ihr die objektiven Lebensbedingungen für alle gleich günstig gestaltet, — die ewigen Verschiedenheiten der Menschennaturen schaffen immer neu Helden wie Verbrecher!" Die andern aber wiederum: „Der Mensch ist ein Geschöpf von gestern, und schaffen wir nur erst die Gelegenheiten zum Ver-

brechen aus der Welt, so ändern wir auch die Gewohnheiten und Instinkte". Die erstere Gruppe betont mit Schopenhauer oder Hartmann die Unveränderlichkeit gegebener Charaktere, wie sie etwa unser Volk in dem Sprichwort ausdrückt: „Setze den Frosch auf einen goldnen Stuhl, er springt doch wieder in seinen Pfuhl." Die andern dagegen betonen mit ebensoviel Recht die Allmacht der natürlichen Anpassung, auf welche jener Delinquent sich beruft, der bei seiner Hinrichtung zum Staatsanwalt sagt: „Hättest du meine Jugend und meine Eltern gehabt und ich die deinen, so säße ich dort in der schwarzen Robe und du lägest auf dem Block." — — Eben die Tatsache der Macht des Individuums, welche die Voraussetzung der ästhetischen Ethik, der Vornehmheits- und Schönheitsmoral ist, bezeichnet im Sinne der sozialen Ethik das Wesen der „Ungerechtigkeit"! Das Verhältnis von Kapital und Arbeit nun entspricht völlig dem Verhältnis des substanzialen und funktionellen Wertes! Und die Vorwertung des einen oder des andern muß notwendig einer Parteinahme für diese oder jene Richtung gleichkommen, deren eine die Macht des Gegebenen, die Würde der Autorität und Tradition, deren andere die Notwendigkeit des Wechsels und den Drang der Not und Arbeit für sich in Anspruch nimmt.*) Es ist nun in jeder Sphäre der Erfahrung ein verhängnisvolles Gesetz, daß wie Marx sagt, „alles Kapital Junge heckt" und daß „dem, der da hat, noch gegeben wird", oder daß mit andern Worten jeder Niederschlag einer Entwicklung, Arbeit oder Bewegung (Instinkte oder

*) Soweit politisches Leben nicht ausschließlich eine scheinethische Spiegelung unmittelbarer Interessengegensätze ist und eine über den Interessenkampf hinausgehende sittliche Sanktion zuläßt, können heute zwei politische Parteien sich als Vertreter dieser allgemeinen Prinzipien hinstellen, nämlich Zentrum und Sozialdemokratie, — jenes als Kulturpartei der Habenden oder Seienden, dieses als Kulturpartei der Wollenden oder Werdenden.

Muskelkräfte so gut, wie Gedanken oder Kreditfonds) die Tendenz hat, in beschleunigter Progression anzuschwellen und auch die andersartigen Energieen an sich zu reißen! Das kann man nun je nach dem Standpunkt, als „Recht der Macht“ oder als „Ohnmacht des Rechtes“ auffassen. Man streitet dabei wie die beiden kämpfenden Ritter, deren einer behauptet, daß der Schild blau und der andere, daß er grau sei, bis jeder auf die gegenüberstehende Seite tritt und nun sieht, daß — der andere recht hat. — Sicherlich aber ist es eine der niederdrückendsten Erfahrungen, daß wir um so billiger leben und um so anständiger behandelt werden, je mehr wir uns den Anstrich geben, teuer leben zu können und die anständige Behandlung gar nicht nötig zu haben! Wer nichts hat, muß alles teurer zahlen, als der Besitzende, dessen Macht- und Kreditfond beständig steigen muß. Das ist eine psychologische Grundtatsache der Lehre der Rentabilität oder des Mehrwerts.

Nun aber wird zweifellos jeder, der den Besitz, das Haben, das Kapital, die Macht, kurz die substanziale Form einer Güterspäre zugunsten der Fortentwicklung und des Werdens bekämpft, notwendig alle Feinheit und Bildung der gegebenen Kultur in den Dienst der Interessen just der untersten und niedersten Volksschicht stellen! Es liegt hier ein Gesetz vor, welches erst von wenigen Soziologen völlig durchschaut wird, für welches aber Nietzsche ein instinktives Verständnis hat. Der Sozialismus opfert die feinste, erhabenste Kultur dem Kampfinteresse gerade der jeweils elendesten und ungebildetsten Gruppe!! Das empört Nietzsche! Und diese Empörung färbt seine psychologische Genealogie der sozialistischen Moral. — Der verschluckte Groll, die geheime Rachbegier, die Verschlagenheit schielender Ohnmacht hat sie mit dem dunklen Herzblut des Sklaven geschrieben. Rache nennt sich Gerech-

tigkeit. Aus der Not wird Tugend, aus dem Leidenmüssen wird die Auszeichnung gemacht! — Ich habe in soziologischen Vorträgen jenes Gesetz immer wieder darzulegen versucht. Ich habe es damals das „Gesetz der kranken Minorität" genannt.*) Es sollte damit gesagt sein, daß eine Veränderung oder Fortentwicklung bestehender Zustände niemals von oben her, etwa auf dem Wege sozialpolitischer „Hilfe", sondern immer nur durch den Zwang zur Aktivität, auf seiten der jeweils bedürftigsten und unter dem bestehenden Zustand am meisten leidenden Kaste ausgehen kann! Eine soziale „Veränderung", ein Fortgang zur „Sozialisierung" ist somit niemals von seiten der Majorität, sondern immer nur von der jeweils schwächsten und kränkesten Schicht zu erwarten, resp. von den Individuen, welche in jeder sozialen Schicht just die zartesten und kränkesten sind und ohne wirtschaftliche Umgestaltung eben zugrunde gehen müßten! Wir sehen schon bei jeder banalen ökonomischen Neuerung, etwa bei Ersatz des Einzelkochherdes durch die Wirtschaftsgenossenschaft, oder Aufhebung des Kleinhandels durch die Unifizierung des Konsums, ja etwa schon bei der Einführung des Automobils oder Motorrades anstatt des Pferdes, daß der Mensch bis an die äußerste Grenze seines Vorteils und seiner Behaglichkeit bei jedem einmal Bestehenden beharrt, so daß der Nutzen einer Veränderung ungemein evident und zwingend sein muß, um die Unlust einer Durchbrechung des

*) Dieses Gesetz kann hier nur erwähnt werden. Es ist der eigentliche Kern all jener Erwägungen, die seit alters an die Beobachtung angeschlossen haben, daß das relative Existenzminimum die wirtschaftlichen Vorgänge und zumal die Lohnbewegung reguliert; also insbesondere der Kern der sogenannten Ricardoschen Regel, des sogenannten „ehernen Lohngesetzes" und der Malthusschen Theorie. (Die erwähnten wirtschaftlichen Vorträge liefen jenen, aus welchen dieses Buch erwuchs, parallel.)

Gewohnheitsfußes und der Seßhaftigkeit wettmachen zu können. Eben darum kann eine Umänderung immer nur von der bedrohtesten Minderheit ausgehen! Ich verglich das dem Grashamschen Gesetz. Jener finanzwirtschaftlichen Tatsache, daß just die niederste Geldsorte den Kurs bestimmt und die gute Münze aus dem Lande treibt. Oder mit jener bekannteren Tatsache der Massenpsychologie, daß das seelische Niveau einer gleichgestimmten Gesellschaft notwendig auf das Niveau ihres intellektuell am tiefsten stehenden Mitgliedes herabsinken muß! Hiermit aber haben wir, glaube ich, das wichtigste Moment erkannt, welches Nietzsche zum Kampfe gegen die Gleichheitsmoral des Sozialismus, gegen den funktionellen Wert (den ich meinerseits für den ethischen Wert schlechthin halte) bestimmen mußte! — Dazu aber kommt nun noch etwas anderes! Jener „ästhetische" Wert, der auf das Sein und nicht auf das Handeln des Menschen gegründet ist, hat die innigste Verbindung mit allem, was die Kernbestandteile des Individuums, also die ältesten, primitivsten, ursprünglichsten und eben darum unabänderlichsten, zähesten und dunkelsten Inhalte der Seele ausmacht: mit Gefühlen, Hängen, Neigungen, Instinkten und Triebkomplexen! Der „funktionelle" oder soziale Wert dagegen bezieht sich auf die weniger ursprüngliche, schneller variable, über das konservative Individuum hinausgreifende Seite der Menschennatur, also auf Vernunft und Intellekt! Auf der Seite jener Wertung liegen somit Kunst und Religion. Auf seiten dieser: Wissenschaft und praktische Arbeit. Es kann nun, meines Erachtens, der substanziale Wert überhaupt nicht voranführen, sondern immer nur das Bestehende „vergolden und verklären"! Sobald wir nämlich den Instinkt der bewußten Deliberation vorwerten, haben wir uns schon unweigerlich an die Mittelmäßigkeit festgebunden, denn das, was „Instinkt" geworden, was triebmäßig mechanisiert ist, kann schlechterdings nur das Gewohnheitmäßige d. h. das „Gewöhnliche" sein, während

nur in intellektueller Sphäre die Nötigung über das Gewohnte hinauszugehen einen Fortschritt erzeugt, dort nämlich, wo Instinkt und Gefühl eben nicht mehr ausreicht. — Dieses Gesetz scheint mir namentlich in geschlechtlicher Hinsicht bestätigt zu werden, in welcher man noch gerade am meisten geneigt ist, dem rein Triebmäßigen und Instinktiven vor jeder verstandesmäßigen Auslese den Vorzug zu geben. Dem gegenüber aber zeigt es sich, daß der Instinkt lediglich die gegebene biologische Art garantieren, niemals aber über die Art hinaus zu einer Überart führen kann, wozu immer erst eine Durchkreuzung oder rationelle Umnötigung des Instinktes notwendig wäre! — —

Nun aber sahen wir, daß Nietzsche in seiner letzten Periode das Angeborene gegenüber dem Neuzuerwerbenden, das Instinktive gegen das Intellektuelle in Schutz nimmt, ja daß er „Antiintellektualist" geworden ist! Und daß dies geschah und mit so viel Fanatismus geschah, war die Folge seiner eigenen Übersteigerung der intellektualistischen Tendenz in der besten Zeit seines Lebens. Somit ist der Antiintellektualismus Nietzsches ein „Schon wieder", während er bei seinen zahlreichen modernen Jüngern und Verehrern ihrem „Noch Nicht" entspricht. Denn es ist eine banale Wahrheit, daß sich „die Extreme berühren". Die Überfülle, das Chaos, der Wahnsinn, und die Dunkelheit einer jungen Seele wird sich schließlich mit Begeisterung in die verstandesmäßige Klarheit des Intellektualismus retten. Aber wo diese Verstandesmäßigkeit auch die tiefsten, irrationalen Inhalte der Seele in ihr Bereich zu ziehen und zu entnüchtern droht, da entsteht neuerdings Religion, Mystik und Romantik. Da protestiert das Irrationale der Persönlichkeit gegen den Bann logischer Ordnungen und nivellierender Bewußtheit, gleich wie die trockensten Köpfe sich am leidenschaftlichsten der Musik gefangen geben. Nun aber wird diese rationale, intellektuelle Tendenz

heute vom Sozialismus getragen. Der Sozialismus ist nur eine höhere Potenz der Tendenzen des 18. Jahrhunderts, der Stimmungen der Aufklärungszeit, zu welcher auch Kant gehört. Und wie gegen diese „Aufklärer" die tiefe gewaltige Romantik opponierte, so wendet die neue Romantik sich heute gegen den Sozialismus, welcher die Tradition von Sokrates und Kant wieder aufnehmend, eine rationale Bändigung und Rhythmisierung des Lebens anstrebt, die dem Lobredner des elementaren, unberechenbaren Lebens so vorkommen muß, als fordere man von ihm, daß er im Takte atmen solle. Denn wer die Fähigkeit hat, im Urmeer des Unergründlichen und Unbewußten leben zu können und das Dunkel nicht flieht oder gar aus seiner Überfülle an Licht (gleich Zarathustra in seinem wundervollen Nachtlied) sich nach Dunkel zurücksehnt, „wo man erlöst ist von aller Klarheit, — nur Narr! nur Dichter!", — dem mag aller wissenschaftliche Ehrgeiz, alles Klarheits-, Ordnungs- und Rationalisierungsstreben schwächlich und schwächend vorkommen! Nur wen Gefühlswahnsinn stündlich umlauert, wer keine Rettung ersieht aus der grauenhaften Unerschöpflichkeit und Unberechenbarkeit der Seele und des Lebens, der kann die Gnadenfülle und Erlösung der Logik und Mathematik und aller ganz unpersönlichen sozialen Arbeit empfinden. Wen aber umgekehrt die innere Vereisung und Versandung schon erfaßt hat, der mag Mystik und Romantik nötig haben. Und so gießt denn Nietzsche seinen entzückend boshaften, tiefen und tückischen Spott über alle Volksbeglücker, Volksmänner, Volkspropheten und berühmte Weisen. Drei Typen stellt er nebeneinander: Den „Übermenschen" d. h. den Zukunftsmenschen, wie er nach dem Anbild der neuen Ethik sein soll. Sodann die verschiedenen Arten von „höheren Menschen", d. h. die besten und feinsten aber immer doch „dekadenten" Produkte, welche die soziale Ethik gezüchtet hat und welche nun als Zuchtmaterial für die neue Sittlichkeit zu dienen haben. Und endlich die „letzten Menschen"

d. h. diejenigen degenerierten Endresultate, welche die soziale Ethik, falls die Umwertung aller Werte nicht durchdränge, aus den höheren Menschen schließlich zeitigen müßte. Für diese „letzten Menschen" aber haben sich alle Gleichheitsideale des Kommunismus und alle sozialen Utopieen, wie sie Bellamy oder William Morris entwerfen, verwirklicht! Aber so geistreich und überzeugend dieser Spott nun auch wirkt, hier ist Nietzsche nicht zu Hause! Hier leitet ihn kein Erkenntnis, sondern Stimmung und zwar jene Stimmung des Aristokratelns, Übermenschelns und Distanzebetonens, die man, wie wir sahen, nicht beim vollendeten Aristokraten, wohl aber bei emporwollenden oder emporgekommenen Volksschichten findet. Hier zeigt sich auch seine Unkenntnis des wirtschaftlichen Lebens. Denn wenn auch Nietzsche mit Recht stolz darauf ist, daß die Sonne des Engadin in seine Schriften geleuchtet hat, daß sie in Freiluft und Licht und nicht in Studierstuben und unter Büchern, schwarz von Tinte und Druckerschwärze, empfangen und geboren sind, so sind diese Schriften darum dennoch in manchen Stücken mindestens ebenso weltfern wie die Bücher Kants. Nur, daß aus Kants Büchern ein gutes, treues, deutsches Pedantenauge, ein recht umständlicher, liebenswerter alter Herr mit Zopf und Schnupftabaksdose blickt, während wir bei Nietzsche einen depossedierten Fürsten sehen, der nach Irrfahrten stürmischer Weltumseglung auf ein geheimnisvolles Marmorschloß sich zurückzog, dessen Fenster sorglich vor den Augen der profanen Masse verhangen blieben.

Wie wenig Nietzsche sich in bezug auf die praktische Verwendung seiner turbulenten Umwertung sicher fühlte, zeigen Züge wie etwa dieser, daß er nach erfolgter Vernichtung der Sklavenmoral ihr doch noch nicht anders gegenübersteht, als wie etwa im Mittelalter die Anhänger der doppelten Wahrheit dem von ihnen bekämpften Dogma der Kirche. Was für den Philosophen un-

richtig ist, kann für den Theologen richtig sein und umgekehrt! In dieser Weise entscheidet sich schließlich auch Nietzsche für doppelte Buchführung! Und das ermöglicht er sich, indem er die Welt zwar auf die Moral des großen Einzelnen zugeschnitten sehen will, aber doch wieder ein Hinterpförtchen eröffnet, mittels eines recht merkwürdigen skeptischen Prinzipes, das er als „Prinzip der Ökonomie in der Wertrangordnung" bezeichnet. — Er begründet dieses etwa so: Alle sittlichen Werte sind — (wie es schon der erste Zarathustra verkündet hat) — nur durch ihren Gegensatz lebendig! Damit ein großer Einzelner gedeihe, ist als Piedestal seiner Existenz auch sein Gegensatz, die schwere Masse der Herdenvieh- und Pöbelmenschen nötig. Der Große ist ja gerade groß, weil die andern nicht groß sind und der Wert der andern besteht gerade in ihren Schwächen, die dem Großen verstatten, groß zu werden. Die Wertlehre hat somit zwischen zweierlei Werten zu unterscheiden: zwischen einer Moral für den einzelnen und einer andern Moral für die Masse, zwischen „Solitärwerten" und „Typenwerten". Der eine Mensch ist darum wertvoll, weil er nicht so ist wie die Masse. Das wäre der „Schaffende", d. h. der den Typus höher führende Mensch, welcher seine eigenen Gesetze und Rechte haben soll. Aber ein andermal ist ein Mensch wertvoll, weil in ihm sich am reinsten der Charakter eines Typus und die Stimme einer größeren sozialen Gruppe darstellt. Das sind dann nicht die großen Einzelnen und Besondersartigen, sondern die typischen Lehrer und Vermittler zwischen dem Volke und dem monarchischen Einzelmenschen, die das Werk des großen Einzelnen erst produktivieren und für die Masse fruchtbar machen. Und für diese Typen ist die funktionelle, sozialistische Moral ebenso nützlich, wie sie für den großen Substanzmenschen hemmend und unnütz sein würde. Damit würde Nietzsches Übermenschenmoral weniger ein „Buch für Alle und Keinen" als ein Hand-

buch für Einen sein, ähnlich wie Machiavellis Moralansichten lediglich für den Fürsten und sonst schlechterdings für niemanden gültig sind. Es kann somit gleichzeitig nebeneinander die Moral der Schwäche und die Moral der Macht gültig sein, — es fragt sich nur für wen sie gültig ist! .... — Wonach soll denn nun aber (so müssen wir fragen) die Moralzuständigkeit dessen beurteilt werden, der sich etwa die Moral des „großen Einzelnen" und nicht die „Moral für alle" imputieren möchte? Wir erfahren ja täglich, daß alle Menschen (ganz besonders alle, welche Nietzsche gelesen haben) just eben sich für „Schaffende", für „große Einzelne" und inkognito geborene, aber noch ungekrönte Gedankenfürsten und Seelenkönige halten?! Ich habe noch keinen Sekundaner gekannt, der nicht zu den Solitärwerten und großen Einzelnen gehört hätte. Für die Moralzuständigkeit all dieser Prätendenten auf geistige und seelische Königskronen gibt es nun aber kein anderes Kriterium, als ihre Fähigkeit, einen im Geiste der Masse unmoralischen, dagegen unter der Perspektive des Herrenmenschen moralischen Anspruch durchzudrücken. Damit aber ist vermöge des Nebeneinanders zweier Menschensorten und zweier Moralen eben wieder alle Moral aufgehoben und der Naturzustand proklamiert. — Der Reiz und die Bedeutung eines Systems und eines Buches hängt, gleich der Bedeutung der Persönlichkeit davon ab, wie weit es gelungen ist, alle Gedanken und Inhalte um einen Gedanken und Inhalt zu gruppieren. Dies ist der Sinn des Lebensstils. Ich entsinne mich oft der Schönheit des Doms in Würzburg, eines Meisterwerks romanischer Kunst. An ihn hat ein Graf Schönborn ein vielleicht noch schöneres Rokokokapellchen gebaut. Jedes dieser beiden Bauwerke ist in sich vollkommen. Aber ihr Nebeneinander hinterläßt eine arge Dissonanz. So verhält es sich mit der kleinen sozialistischen Krypte, welche Nietzsche

an den alten romaniſchen Dom der Romantikerphiloſophie angebaut hat.*) . . .

All Eure romantiſche Seelennot
Iſt lange nicht ſolche Pein,
Als ohne Dach und ohne Brot
Sich betten auf einen Stein.

Zarathuſtra hat ſich des Anblickes der Menſchen geſchämt! Keiner kann ſich oder den andern ohne Ekel und Verzweiflung betrachten; keiner ohne Scham daran denken, daß er Kind ſeiner Eltern ſei! Die Menſchen ſind gemein, ſchmutzig, ſind erbärmlich! — Gewiß! — Nun aber ſehen Sie ſich auch das Los all dieſer Menſchen an. Forſchen Sie nach ihrer Vorgeſchichte, ihren Lebensumſtänden, ihrer Wirtſchaft! Ich glaube, dann werden Sie ſagen: Der Menſch iſt groß, iſt bewundernswert! Denn auch der Erbärmlichſte iſt nicht ſo erbärmlich geweſen, wie ſein Schickſal war! Wir ſprachen von dem Recht auf Leidenmachen, dem Übermaß an Humanität, den Gefahren einer Ethik, welche die Welt halb in eine Kaſerne, halb in ein Lazarett zu wandeln droht. Erſt jüngſt verſicherte ein geiſtvoller Epigone Nietzſches, daß ein Gedicht von Goethe eine größere „ſoziale Tat“ geweſen ſei, als die Stiftung eines Armenhauſes. Nun, nehmen wir an, dem wäre ſo. Wo aber ſitzen dieſe Unglücklichen, die an ihrem Übermaß altruiſtiſcher Ethik erkrankt ſind? Sind es vielleicht Jene, deren ſoziale Großmut ſo groß iſt, wie das

*) Ich leſe nun dieſe vor faſt zwei Jahren geſprochenen Worte in der Korrektur. Da treten mir noch beſſere, inzwiſchen erlebte Gleichniſſe der Stilbrüchigkeit vor die Seele. Ich ſah ſoeben in Danzig dieſes Folgende. In der Marienkirche, einem ſchwerwuchtigen Kaſtell für wetterharte Krieger Gottes finden ſich die herrlichſten gotiſchen Pfeiler. Sie tragen Draperien, aus Ölfarbe gemalt. Noch etwas Schrecklicheres im Artushof. An den Wänden ſchöne alte Hirſchgeweihe. Um ſie zu motivieren, hat man an ſich gute Fresken gemalt, welche Jagdſzenen darſtellen. So ſieht man dort gemaltes Wild mit echten Geweihen. . . .

Loch der Armenbüchsen? jene, welche jeden Metallarbeiter an den Busen drücken, wenn sie sich als spendende „Sozialreformer" fühlen? jene, welche gleich dem mitleidigen Bankier ausrufen: „Bringt mir den Schnorrer aus dem Auge, sein Anblick zerreißt mir das Herz?" Ach, vorläufig ist die Kunst, seine Mitgeschöpfe bewußt oder unbewußt bis aufs Blut zu quälen, ja regelrecht abzumetzgern, immer noch die einzige Kunst, in welcher der Mensch es zur Vollendung gebracht hat!*) Blicken Sie in unsere Gefängnisse und Armenhäuser! Kümmern Sie sich um Zwangserziehungs- und Kostkinderwesen! Studieren Sie die Höllen der Heimarbeit und des Sweatingsystems! Werfen Sie den Blick in die Häuser der Vorstädte! Blicken Sie in die Kasernen und Waiseninstitute, in Klöster, Konvikte, Spinnereien und Kohlenbergwerke! Horchen Sie auf Stimmen, die aus Zuchthäusern oder Unzuchthäusern in die Öffentlichkeit dringen. Und dann wiederholen Sie, wenn Ihnen der Kopf schwindelt und das Blut erstarrt ist, vor Abscheu und Verzweiflung vor dem, was Sie vielleicht in Ihrer nächsten Nachbarschaft sehen und hören können — all jene elenden Phrasen, welche heute von jedem unreifen Knaben verkündet werden, von ästhetischer Kultur und künstlerischer Weltanschauung, von dem Recht des Schaffenden und dem Vorrecht der Genies! Und glauben Sie, wenn es ästhetische Weltanschauung gäbe (die es nie und nimmer geben kann, weil kein größerer Gegensatz ist als die genießende Spiegelung des Lebens, welcher die Kunst obwaltet und die bewußte Erkenntnis dieses Lebens), — wenn Kunst, Artistik und Ästhetik wirklich die Gipfel aller menschheitlichen Betätigung wären, — dann verlören sie dennoch alles Recht auf Existenz sowie alle Möglichkeit der Existenz angesichts unseres heutigen

*) In diesem Augenblick sind in Rußland fünfundzwanzigtausend Juden abgeschlachtet. In China, Japan und Spanien herrscht furchtbare Hungersnot.

bürgerlichen Elends! Denn Kunſt iſt Spiel, und Spiel iſt Luxus! In Zeiten aber und Schichten, wo noch primitivſte Glücksforderungen des Menſchen, wo die notwendigſten Bedürfniſſe unbefriedigt bleiben, gewinnt die Idee des „Selbſtzweckes“ und „Selbſtwertes“, gewinnt die Hingabe des Lebens an eine rein-beſchauliche, in der Gefühls- und Stimmungsſphäre beharrende und nur ſich ſelber bezweckende, äſthetiſche Lebensform ſchon durch ihr bloßes Daſein den Charakter einer Ruchloſigkeit! Ja, man muß ſagen, daß ſchon ſehr erhabene Kunſtwerke, ſchon Werke wie Nietzſche ſie der Menſchheit geſchenkt hat, dazu nötig ſind, um zu rechtfertigen, wenn heute jemand der Kunſt lebt und ſich einer äſthetiſchen Lebenshaltung verſchrieben hat! Wir aber haben in Deutſchland einen ſo entſetzlichen Überfluß ſogenannt Schaffender und über das Schaffen Schwätzender, daß eine unendliche Fülle ſozialer Energieen auf die ſpielende, beſchönigende, rein individuelle und unſoziale Seite des Lebens vergeudet wird, welche dem ſozialen Bau, der Umgeſtaltung unſerer Menſchenwirtſchaft entzogen bleibt, deren Vollendung erſt dem Individualiſten und der äſthetiſchen Forderung eine Heimſtätte bereiten und auch dem differenzierten Individuum, dem „Genie“, das Recht auf Exiſtenz erkämpfen kann! Wir finden nirgendwo ſolche Summen von Unkeuſchheit und Unlauterkeit und von dem in äſthetiſchen Formen verbrämten Menſchenhange zu Untätigkeit und Untüchtigkeit als in dem Leben, welches nur ſich ſelber genug iſt, welches ſeine Erdentage als Gelegenheit zu Gedichten, Stimmungserlebniſſen und Seelenergüſſen betrachtet, mit denen Künſtler und Schaffende paradieren gehen, als in jener anwachſenden Geſellſchaftsſchicht, welche Kunſt und Kultur für Privatſache weniger hält und die blödſinnige Phraſe Taines nachſtammelt, daß ein ſchönes Wort oder ein gutes Bild mehr wert ſei, als der Gewinn einer Feldſchlacht! Ein noch wenig erforſchtes Problem bietet uns der Zuſammen-

hang, in welchem alle Ethik mit Arbeit, mit Überwindung von Widerständen und insbesondere mit Mute und Kampfe steht. Es steckt im Reinästhetischen, gleich wie in aller Religion und Romantik ein versteckter Hang zur Passivität, ja bisweilen ein Air von echter Angst und von Feigheit und wenn kein Untätigkeits- so doch immer ein Ideal von Arbeitslosigkeit, wie es allen rein künstlerischen Kulturen zu eigen war, Kulturen, welche stets die Vorherrschaft weniger auf Kosten Aller prästieren mußten! Arbeit und Kampf aber sind funktionelle und das heißt eben ethische Werte, welche das Sein und die Persönlichkeit des Menschen nicht als das schlechthin Gute, sondern eben nur so weit anerkennen und ehren, als sie einmal die Kryſtalliſation gewesener Taten und ein andermal Gewähr zukünftiger Taten ist. — Etwas anderes ist es das Leben als Problem, etwas anderes es als Spiel absolvieren. Anders philosophiert das Pferd und anders der Fuhrmann über die Peitsche! Wer aber Herrenmensch, wer Aristokrat und Adelsnatur ist, wird sich prinzipiell auf die Seite derer schlagen, welche ihn nötig haben. Wird nicht gleich Zarathustra predigen „werdet hart"; sondern „werdet weich! Weich und stark!" Und wird Kampf und Arbeit bewußt zum Lebenslos wählen und sich zum warnenden Lebensspruch, was auf dem Grab eines deutschen sozialdemokratischen Agitators steht:

„Mich reut die Stunde, die nicht Harnisch trug,
Mich reut der Tag, der mir nicht Wunden schlug,
Mich reut —, ich sag es mit zerknirschtem Sinn, —
Daß ich nicht dreifach kühn gewesen bin."

Zehntes Kapitel.

Der Übermenſch.

Nach drüben iſt die Ausſicht uns verrannt,
Tor, wer dorthin die Augen blinzelnd richtet,
Sich über Wolken Seinesgleichen dichtet!
Er ſtehe feſt und ſehe *hier* ſich um.
Dem Tüchtigen iſt dieſe Welt nicht ſtumm.

Goethe.

Erſtes Stück: Übermenſch und Übermenſchen.

1. Die Verkündung des Ideals.

In die einſame Berghöhle Zarathuſtras, des idealiſierten Alter Ego unſeres werteprägenden Philoſophen, retten ſich die *beſten* Typen, welche irgend eine Seite der *bisher* geltenden Werte an ſich verkörpert haben: die *höheren Menſchen*! Da iſt der alte peſſimiſtiſche „Wahrſager" (Schopenhauer), eine Klageunke, ein Totenvogel, welcher ewig ſeufzt und überall Spuren des Todes ſieht, aber ewig und überall *recht* behält. Da iſt der „alte Zauberer" (Wagner), ein Blender, welcher alle Menſchen faſziniert, aber ſeine *Einſicht* in die eigene Unzulänglichkeit nicht betrügen *kann*, der mit nagendem und eiferſüchtigem Grame das echte Genie *ſpielt*, nach dem er doch nur ſuchen muß, ohne je zu *finden*. Da iſt der „Gewiſſenhafte des Geiſtes" (Darwin), ein „objektiver Gelehrter", welcher ſein Leben der Erforſchung des

Blutegelgehirns widmet und ſich von Blutegeln zerbeißen läßt, als ein Selbſtquäler, ähnlich jenem Biologen, der auf dem Sterbebett zu ſeiner Umgebung ſagt: „mein Troſt iſt der Hinterſtachel des Streptococcus minimus“, (er hatte nämlich ſein ganzes Leben auf deſſen Erforſchung verwendet). Dieſer „Gewiſſenhafte“ ſoll nach Nietzſches Meinung der radikale Freigeiſt ſein, welcher nicht ahnt, daß alle Wiſſenſchaftlichkeit nur verſetzte Grauſamkeit und die ſublimſte Form religiöſer Jenſeitsmoral und Asketik iſt. Sodann erſcheint der „letzte Papſt“, der ſich über Gottes Tod nicht tröſten kann, weil er als „Prieſter“, d. h. als Beſchirmer aller Kranken und Dekadenten, davon überzeugt iſt, daß „Gott“ notwendig ſei, um „in Unſchuld lügen“ und in heilſamer Narkoſe alle Störungen des Lebens übertäuben zu können. Es erſcheint der „häßlichſte Menſch“, welcher, der Gorgo gleich, Gott durch ſeinen Anblick gemordet hat, weil ſein Stolz nicht ertrug, daß ein Zeuge ſeiner Häßlichkeit lebe, (die feinſte Pſychologie des Einſiedlertums und Subjektivismus). Gott aber erſtickte am Mitleid über ſo viel geheim gehaltene Häßlichkeit! Da ſind ferner die beiden Könige, welche nicht mehr Könige ſein wollen, weil ſie gleich dem unglücklichen zweiten Nikolaus von Rußland verlernt haben, befehlen zu können, weil ſie zu viel ſüße Plebejertugend angenommen haben und nun krank und müd geworden ſind. Da iſt auch der „freiwillige Bettler“ (Rouſſeau oder Tolſtoi), welcher aus Ekel vor Europens übertünchter Höflichkeit ſein Genügen bei den Kühen auf der Weide ſucht. Und dazu kommt zuletzt „der Schatten“, dieſes merkwürdigſte, geſpenſtige Weſen in Zarathuſtras erſter Jüngerſchar, ſein unzertrennlicher Begleiter und Nachdenker, ein Täglich-Abgenützter, ein Skeptiker, Nihiliſt und genialer Publiziſt, vom Schlage unſerer Harden oder Bahr, welcher alles verſteht, alles weiß und repräſentiert, welcher alles ſein will und ſein kann, aber immer als Spiegel. Un miroir vivant de l'univers. Er hat aus allen Töpfen genaſcht, hat

ſich hinter allen Öfen gewärmt. Bleich und ruhelos irrt er, windig bewegt durch die Welt und ſehnt ſich nach einem Glauben oder Wahne, als nach einem Gefängnis, welches Sicherheit und Abſchluß leiht. Er lebt nie ſich ſelbſt. Und doch iſt das, was er darlebt, nicht unwahr, nicht unecht. Er hat kein Selbſt, ſondern ihm iſt die Maske Natur geworden, jene Maske, in die ihn von jugendauf ſittlicher Ehrgeiz, artiſtiſche Eitelkeit hineinzwängten. Denn das Eine mangelt ihm, was den reinen, warmen Menſchen macht: die keuſche Beſcheidenheit, die demütig zarte Zurückhaltung, die voll Ehrfurcht iſt, voll Ehrfurcht vor dem Schweigen. Mit dieſen wunderlichen Weggeſellen feiert Zarathuſtra eine grauſige Parodie auf das heilige Abendmahl und verkündet ihnen ſchließlich um Mitternacht in der ſchweigſamſten Stunde, wo Tod und Leben ineinander überfließen, die nahende Geburt des „Übermenſchen", der aus ihrem Blute hervorgehen will und ſeinen tiefſten, gefährlichſten Gedanken: Die Gewißheit der ewigen Wiederkehr des Gleichen".

2. Die pſychologiſche Herkunft des Ideals.

Warum wird nun aber dieſe Proklamation des ewigen Lebens gerade dem alten, 700 Jahre vor Chriſtus verſtorbenen Zoroaſter in den Mund gelegt? Nietzſche begründet dieſes damit, daß die bis heute geltende dualiſtiſche Moral mit ihrem Gegenſatz von Gut und Böſe, Licht und Finſternis, Leben und Tod ein Werk des altariſchen Religionsſtifters geweſen ſei. Heute aber, wo dieſer Gegenſatz überwunden wurde und wir jenſeit von gut und böſe (im alten Sinne) angelangt ſind, muß ein neuer Zarathuſtra die unſichtbare Kirche eines dritten Teſtamentes ſtiften. Und als dieſer neuer Umwerter aller Werte fühlt Nietzſche ſich ſelbſt; und darum leiht er ſich, um die Religion des Übermenſchen und der Wiederkehr zu verkünden die Maske des ſelber

wiederkehrenden erſten Moralpredigers. Dieſer zweite Zarathuſtra aber will ſeine Moral auch durch neue Metaphyſik ſtützen, gleichwie der alten, uns noch geläufigen Moral eine veraltete Metaphyſik zugrunde lag, nämlich die Weltanſchauung des Dualismus, nach welcher die Welt als Kampfplatz zweier Prinzipien, einer göttlichen (d. h. ſynthetiſchen) und einer teufliſchen (d. h. auflöſenden) Urkraft aufgefaßt wurde, eine lapidare Antithetik, welche nirgendwo überſchauender zuſammengefaßt worden iſt, als in der altperſiſchen Lehre vom Kampf der Mächte des Lichtes mit denen der Finſternis. Dieſer Dualität will nun der neue Zoroaſter einen tieferen „Monismus“ entgegenſetzen, welcher eine Moral ſtützen ſoll, die auf Entwicklungsgedanken und naturwiſſenſchaftliche Tatſachen begründet wird. Nach dieſer Moral aber gibt es keinen konträren Gegenſatz von gut und ſchlecht, Gott und Teufel, ſondern nur die kontradiktoriſche Entgegenſetzung von ſtark und ſchwach, im Sinne der von uns gewünſchten Forterhaltung und Höherſteigerung des Lebens. — Nun aber iſt freilich nicht zu überſehen, daß der Oberwert dieſer Moral, der Begriff „Übermenſch“, — (worauf zumal ſeine Darlegungen Theobald Zieglers verweiſen) von Nietzſche ſowohl unmittelbar nebeneinander, wie in verſchiedenen Perioden ſeines Denkens in einem doppelten Sinne gebraucht wird. Erſtens nämlich verſteht Nietzſche unter Übermenſchen einen biologiſchen Typus, d. h. die höchſten und beſten Exemplare einer Menſchenart, welche ſich zur gegenwärtigen Art etwa verhält, wie der Menſch von heute zum Affen. — Dabei aber denkt er an hiſtoriſche Vorbilder und in dieſem, und nur dieſem hiſtoriſchen Sinne nennt er gelegentlich Napoleon, Julius Cäſar und Goethe die „Übermenſchen“. Daneben aber ſteht nun der ideologiſche oder moraliſche Übermenſch, welcher gemäß dem Geſetze der Idealiſation von der einen Seite eine pſychologiſche, von der andern eine ſittliche Tatſache bezeichnet.

Unter dem „Geſetze der Idealiſation“ aber verſtehe ich dieſes Folgende: Sobald wir Ideale bilden, Utopien entwerfen oder Werte vorſtellen — (und keiner kann wollen ohne Zielvorſtellung) — ſind wir, genau wie der phantaſierende Dichter, welcher immer nur Elemente des Wirklichen kombinieren kann, auf die Inhalte unſrer ſeeliſchen Erfahrung angewieſen. Unter dieſen gegebenen, hiſtoriſchen, d. h. faktiſchen Inhalten wird aber in jedem Augenblick ein Teilinhalt ergriffen, apperzipiert, unterſtrichen, d. h. als wertvoll aufgefaßt oder zum Werte geſteigert! Und welche von den vorhandenen, bisher entſtandenen Inhalten unſerer Seele wir in jedem Moment hervorholen und akzentuieren reſp. unterdrücken und brachlegen, das beſtimmt die „Notwendigkeit“, d. h. die Not der Anpaſſung und Umſchichtung, deren Reflex das Bewußtſein unſeres Sollens iſt. Damit aber iſt geſagt, daß jedes „Ideal“, und ſelbſt die ſcheinbar phantaſtiſche „Utopie“ immer eine pſychologiſche Wahrheit iſt. — Sie bezeichnet ein wenn auch noch ſo kleines Teilchen unſerer faktiſchen ſeeliſchen Wirkſamkeit und dadurch, daß ſie als Utopie da iſt, beweiſt ſie, daß ſie als äußere Wirklichkeit da ſein kann und vielleicht da ſein wird. Wo aber ein Ideal von großen Bevölkerungsſchichten oder gar von einem ganzen Volke ergriffen wurde, da zeigt dieſes Ideal eben das, was an dem Volke im Werden „begriffen“ iſt und was ſomit unabwendbar zur hiſtoriſchen Wirklichkeit werden muß. . . .*)

*) Was hier „Geſetz der Idealiſation“ genannt wurde, bezieht ſich auf die allgemeine Geſetzmäßigkeit des Wollens. Meine Auffaſſung möchte den Willen auf „reines Gefühl“, d. h. auf die Luſt- oder Unluſttönung, Genehmheit oder Nichtgenehmheit des jeweiligen Geſamtbewußtſeinszuſtandes zurückführen. Dieſer jeweilige Geſamtbewußtſeinszuſtand nämlich hat die Tendenz zu beharren. Da jedoch beſtändig wechſelnde Anpaſſungsbedingungen vorliegen, deren Reflex eben das Bewußtſein iſt, ſo fordert die „Notwendigkeit“, ſeine

Auch der Übermenſch (im zweiten, moraliſchen, Sinne) iſt ſomit nur eine „Idealiſation“ des gegenwärtig gegebenen Menſchen und zumal des Leitbildes, unter welchem Nietzſches eigene Entwicklung verlief. Es iſt der ſtarke, körperlich und ſeeliſch vollendet ſchöne, heitere, reine Menſch, der „Menſch mit der Roſenkrone“, welcher an Stelle des armen verſpotteten Hauptes in der Dornenkrone treten ſoll. Und er ſoll die Sehnſucht neuer Väter und neuer Mütter werden, welche Leib und Erde, Schönheit und Kraft heilig ſprechen und an Stelle des am Leben leidenden, abgehärmten, gekreuzigten Gottesſohnes ein neues Standbild errichten wollen, als das Bild eines bejahenden

---

kontinuierliche Umſchichtung. Zu dieſer Bewußtſeinsumſchichtung aber bedarf es des Erinnerns an früher geweſene Bewußtſeinszuſtände, deren Rückſtände in den gegebenen Geſamtzuſtand eingegangen ſind. Oder mit anderen Worten: Jede Änderung des Bewußtſeins iſt ein Herausheben gegebener Teilinhalte aus dem Geſamtbewußtſeinsinhalt. Jeder dieſer Teilinhalte kann ſich zur Okkupation des Geſamtbewußtſeins aufgipfeln. Oder umgekehrt geſagt: Jeder Teilinhalt kann vom Bewußtſein aufgenommen werden. Beide Tatbeſtände wurden wiederholt mit Ausdrücken der Lippsſchen Pſychologie von mir benannt. Die Eigenenergie der Inhalte als „pſychiſche Energie“ (Raptionsenergie) die verfügbare „Aufmerkſamkeit“, um welche die Inhalte konkurrieren als „pſychiſche Kraft“ (Akzeptionsenergie). Das Sicherinnern vergangener Erlebniſſe, die als „Spuren“ oder „Dispoſitionen“ im jeweils Gegenwärtigen enthalten ſind, befähigt uns zum Vorſtellen und auf zweiter Stufe zum Begreifen. Indem wir aber das in dem gegenwärtigen Geſamtbewußtſeinszuſtand aufgegangene Teilerlebnis vorſtellen oder ergreifen — wünſchen oder „werten“ wir. Und wofern endlich Aktionen hinzukommen zur Herbeiführung („Verwirklichung“) des jeweils Aufgegriffenen (welche vielleicht durch Ausleſe unter zunächſt unwillkürlichen Aktionen erklärbar ſind), ſprechen wir vom Wollen. Unſer Geſetz beſagt alſo nichts, als dies, daß nichts gewollt werden kann, was nicht geweſen und ſomit als „Dispoſition“ eben da iſt. Es erinnert an den zitierten Ausſpruch Spinozas: „Kannſt du wiſſen, daß du einer Wahrheit gewiß biſt, wenn du ihrer nicht zuvor gewiß biſt?“

Chriſtus, welcher die Menſchen nicht auf das Jenſeits verweiſt und zu bloßen Durchgangspunkten oder Vorſchülern des „beſſeren Lebens“ macht, ſondern den Zweck alles Lebens *trotz* Neid und Not, in eben *dieſem Leben* erblickt; alle Hinter- und Überwelten verbietend und die ewige Wiederkehr eben *dieſes* Lebens bejahend als das Einzige, was wir haben und *für ewig* behalten werden.

Von allen Erläuterungen, welche dieſe Übermenſchenmoral gefunden hat, ſcheint mir ſomit keine ſo unglaubwürdig zu ſein, als der Verſuch, welchen philoſophelnde Theologen anſtellen (Kalthoff, Gallwitz, Runze und Fiſcher): den Übermenſchen (im zweiten Sinne) um jeden Preis mit der Geſtalt *Jeſu* zu identifizieren, indem etwa betont wird, daß der moderne Jeſus nicht mehr jener gute Hirte Thorwaldſens, jener weltfremde Asket ſei, welcher lehrte: mein Reich iſt nicht von *dieſer* Welt, ſondern daß er ein kraftvolles, heiteres, geſundheitſtrotzendes Menſchentum repräſentiere. Sowenig ich nun auch bezweifle, daß zumal Nietzſches Zarathuſtra ein tief *religiöſes* Buch iſt, in welchem in Stil wie Inhalt viel auf frühe Einwirkung der Bibel zurückgeführt werden muß, ſo ſicher erſcheint mir auch dieſes *andere*, daß es für Nietzſche *niemals* eine Verbindung mit *chriſtlichen* Ideenkreiſen geben *konnte* und daß jenes Ideal des Übermenſchen ſo wenig unter dem Bilde Jeſu erſchaut iſt, daß es vielmehr durchweg als *ausdrücklicher Gegenchriſtus* von Nietzſche konzipiert wurde. Im Gegenſatz zu transzendentalen, ſcholaſtiſchen, ariſtoteliſchen oder platoniſchen Gedanken ſollte *das* Erbauungsbuch geſchrieben werden, welches aus Gefühls- und Gedankenerlebniſſen der *neuen* Zeit, aus dem Zeitalter der Naturforſchung und praktiſchen ſozialen Arbeit entſtanden iſt. Nietzſche wollte *ausdrücklich* zeigen, daß wir Religion im alten Sinne mit ihren drei Poſtulaten der Unſterblichkeit der Seele, der freien Selbſtſetzung des Menſchen und dem Daſein des extramundanen Gottes *entbehren* können, daß Gott und Seele endgültig *abgeſchafft*

sind und dennoch die religiöse, d. h. idealbildende oder gotterschaffende Kraft des Menschen nicht im geringsten gelitten hat, daß vielmehr der Untergang Gottes der Weg für uns war, um das Leben selber zu unserer Gottheit zu machen und den lebendigen Leib dieser allewigen Gottheit aufzuerbauen. Denn eben weil uns jede Vertröstung auf ein Jenseit des Grabes, jeder letzte Schlupfwinkel unserer Menschenschwäche und Menschenbedürftigkeit nunmehr entzogen wird, sind wir um so einseitiger darauf angewiesen, an der Besserung und Vertiefung dieses Lebens zu arbeiten. Denn wie Robinson auf seiner Felseninsel, so sind wir nun unentrinnbar an dieses Leben geknebelt, aus dem uns selbst der Tod nicht mehr herausnehmen kann. Wir sind festgebannt an den ewigen Zirkel, den zwecklosen Kreislauf rastloser Formveränderung, in dem wir durch alle Lebensformen und Lebenscharaktere hindurch, auf alle Höhen hinauf, in alle Abgründe hinab müssen, ewig Geschöpfe der Erde und bei allem Wechsel von Wesen und Gestalt unbesiegbar und unveränderlich. Wenn es somit wirklich für Nietzsche noch einen Beweis für die Wahrheit des Gottesbegriffes gab, so war es jener einzig unwiderlegliche Gottesbeweis, welchen schon Aristophanes in den Rittern geführt hat. „Glaubst du, mein Freund, daß Götter sind oder nicht sind?" — „Ich glaube, daß sie sind!" — „Und womit beweisest du das?" — „Ich bin ihr Feind! Wie sollten sie nicht sein?"

3. Jünger und Affen des Ideals.

Er blickte zu tief. Die Götter schraken zutode.
Sie haben rächend den klarsten Geist umnachtet.
Sie kannten die Jünger nicht, die ihn brachten in Mode,
Sonst hätten sie ihn genug gestraft erachtet.

Unter den mannigfachen Erfahrungen der Mode ist mir eine besonders bemerkenswert. Gewisse Redewendungen,

Schlagworte, Allgemeinformeln, welche nur in bestimmten Zusammenhängen schön und sinnvoll waren, werden plötzlich zur Signifikatur der öffentlichen Meinung, welcher, nach Nietzsches Wort, die private Faulheit entspricht. Hinter dieser Erscheinung aber steht das allgemeine Gesetz der Mitahmung oder Suggestion, d. h. die Tendenz, das Leben mit dem Minimalaufwand von Bewußtseinsenergie zu verbringen, — eben das selbe Gesetz, welches heute eine Melodie zum Gemeingut des Volkes macht, morgen einen bisher unbekannten Künstlernamen wie aus der Versenkung auftauchen läßt, übermorgen irgend ein Buch zur Normallektüre der „Saison" macht. Jede solche Massensuggestion aber geht gleich allem „Fortschritt" von der kranken Minorität aus, d. h. von einer Gruppe, welche sich als feiner, subtiler, besondersartiger empfindet und nun gleich jedem „separierten Kreise" sich durch unbewußte Übereinkünfte und schweigende Sym- oder Antipathieen abzugrenzen und zu liieren versucht. Im selben Maße nämlich als ein Kreis gegen die Außenstehenden unnachahmlich, selbstbewußt, distinguiert erscheinen will, sind seine Mitglieder andererseits gezwungen, sich untereinander in Sprache und Form im weitesten Maße uniform und ähnlich zu werden, so daß der individuelle Zirkel stets ein ungünstigerer Boden für die eigenwüchsige Persönlichkeit ist als die weitere Allgemeinheit.*) Diese Absonderung oder „Differenzierung" der Gruppe, welche somit anderseits ihrer Nivellierung entspricht, geschieht aber zunächst durch Ausbilden seelischer

*) Dieses Gesetz hat ein Pendant in der ästhetischen Tatsache, daß je imposanter die Elemente eines Kunstgebildes an und für sich selber wirken, sie um so weniger den Zusammenschluß in einem „aparten" Ganzen vertragen. Man kann aus Wiesenblumen sehr individuelle Sträuße binden, dagegen wird man die seltenen Pflanzen des Treibhauses besser im lockeren Gefüge zusammentun.

Gewöhnungen, welche ihre Spiegelung in Sitte und Lebensform, zumal aber in der Sprache finden. Von der pretiösen Redeweise eines intimen Hofzirkels bis zum Rotwelsch einer Berliner Verbrecherkaschemme, von den begrifflichen Terminis und autoritativen Namen, an denen sich die Zugehörigen der einzelnen Fächer und Stände erkennen, bis zu dem spezifischen Idiom, welches schon jedes Kadettenkorps, jeder Turnklub, ja jede bürgerliche Familie ausbildet, läuft durch alle Kreise und Schichten, die Tendenz, gleichgerichtete wirtschaftliche oder seelische Interessengruppen gegen die Außenwelt abzuschließen und eben damit im Innern durch positive und negative Mittel enger zu assimilieren. Das Recht der Etikette, Standessitte, Kastenmoral, sodann der spezifischen Kleidungen und Haartrachten, der Gesten, Begrüßungsformen, Vereins- und Verbindungskonventionen beruht durchaus auf diesem psychologischen Gesetz. Nun aber wird immer ein nächst größerer Kreis die Lebenshaltung eines engeren und darum für das Bewußtsein eindrucksvolleren Ausschusses nachahmend aufnehmen. Und es tut dabei nichts zur Sache, ob dieser intimere Ausschuß objektiv den „Schaum" oder „Abschaum" der Gesellschaft bildet. Lediglich der Grad der Selbstbewußtheit auf Grund zusammenschließender sittlicher oder auch unsittlicher Gewohnheitsfaktoren bestimmt die Wirkungsweite und den Einfluß eines Gesellschaftskreises. An der Sprachwandlung vieler Worte aber kann man nachweisen, daß sie aus dem Gebrauche einer solchen wert- und worteprägenden „Herrenkaste" zum Sprachgebrauch immer weiterer Kreise und schließlich zum täglichen Gemeinplatz der Zeitung und Konversation herabgesunken sind. ... In allen Lebenssphären hängt nun aber die Möglichkeit der Verbreiterung oder Popularisierung einer Gewohnheit lediglich davon ab, inwieweit der einzelne, welcher zugleich Repräsentant jener „kranken Minorität" ist, eine psychische Ansteckung, einen Fantasieeindruck hinterlassen kann. Denn nicht die

verſtandesmäßige inhaltliche Richtigkeit, ſondern eine ſuggeſtive Macht der Formen entſcheidet über unſere „Bedeutung“. Durch ſie kann das Abſurde oder Unrichtige, wenn es nur ein Gutgeſagtes iſt, zur Wahrheit werden; und umgekehrt auch das Richtigſte, ſobald es zu unzart, zu ſcharf, zu pathetiſch ausgedrückt wird, ſich in entſchiedenſtes Unrecht verwandeln. Denn die gute Form iſt die einzige „Wahrheit“, welche es gibt! Kein Zweifel, es gibt tiefere und größere Wahrheiten, als Nietzſche uns verkündet. Kein Zweifel, es leben heute ebenſo gute Köpfe, ebenſo feine Seelen, beſſere Gelehrte, beſſere Schriftſteller. Für die Menſchengeſchichte aber bleiben ſie tot. Denn alles Hiſtoriſche iſt unberechenbar und zufällig. Und alles, was wir Genie, Heldentum, Größe und Unſterblichkeit nennen, und was es auch iſt, das ſind ſchillernde Tropfen, die eine unvorherſehbare vis a tergo auf die höchſte Spitze geſchleudert hat. Ja, es müßte rätſelhaft bleiben, daß einander völlig widerſprechende Denker wie z. B. Hegel und Nietzſche jeder ein ganzes Zeitalter beherrſcht haben, wenn ſich ſolche Rätſel nicht aus glücklichen Mißverſtändniſſen erklären ließen und zumal aus fantaſievollen Mißdeutungen, welche der Philoſoph bei ſeinen „Fachgenoſſen“ zu erfahren das Glück hat. Ein Philoſoph nämlich, von dem die Leute wie von Hegel überzeugt waren, daß nur Einer ſeiner Schüler ihn verſtanden und dazu noch falſch verſtanden habe, oder wie Nietzſche, von dem eine meiner Hörerinnen vorſorglich anfrug, ob es wahr ſei, daß man verrückt werden müſſe, wenn man viel von ihm leſe, — ſolche Philoſophen müſſen die Einbildungskraft mehr als die geringe Aufnahmefähigkeit der Intelligenzen beſchäftigen. Und ſo kommt es, daß ihre Begriffsmünze, (man denke an den dionyſiſchen Rauſch, das gute Europäertum, den Mut der Inſtinkte und die prachtvoll ſchweifende blonde Beſtie) — zum geflügelten Worte wird, mit welchem man ſchließlich ganz Anderes bezeichnet, als der urſprüngliche Zuſammenhang vor Augen hatte.

So aber erging es nun vor allem dem unseligen Schlagworte „Übermensch"! Es ist zum Schibboleth jener Kreise geworden, welche ein anderer, von Nietzsche geprägter Modeausdruck als die Affen des Ideals zu bezeichnen liebt.

Es gibt eine Art Einsamkeit und Verkanntheit, welche dem Mißverstanden- und Vereinzeltsein der großen Natur täuschend ähnlich sieht. Die Isoliertheit hervorragender Menschen (eine Einsamkeit inmitten reich bewegten Weltlebens), ist nicht ihr Bedürfnis, sondern ihr Verhängnis, welches schmerzlich bekämpft und aus dem sozialen Hang des Einsamsten heraus übertäubt wird, gleichwohl aber das unentrinnbare Schicksal der in tieferem Sinn heimatlosen Seele bleibt. Bei den Affen dagegen wird die Exzeptionalität zum bewußten Kampfpanier, zu Glaubensartikel und Maxime. Es sind jene erlesenen Seelen, welche esoterische Kunstzeitschriften, Akademieen, Salons, wissenschaftliche Fachjournale gründen. Eingeweihte, Hierophanten, die sich lieben, streiten und begutachten. Oder jene andern, welche Kaffeehauszirkeln zugehören, deren Mitglieder für die jeweilige Modeüberzeugung leben und sterben. Kleinlyrikerbewahranstalten, deren Insassen lange Haare haben, eindrucksvolle Krawatten bauen, grüne Handschuhe und die Blume der Saison tragen und allenfalls auch Morphiumspritzen als Uhrberloques oder Menschenschädel zu Trinkschalen verwenden mögen. Um so weniger die Erkenntnis der eigenen Seelen bei ihnen ausgebildet ist oder um so unlustvoller sie getragen wird, um so leichter kann irgend eine Art Gruppenbewußtsein dem noch labilen Selbstgefühl assistieren. Denn hier pflegt nicht die Besonderartigkeit inneren Zusammenpassens, sondern ausschließlich der Ruf der Apartheit und Exklusivität das Hochgefühl des „Mitdazugehörens" zu erzeugen. Darum kann gerade in sogenannten feudalen Korps, Regimentern und Kasinos die psychische Spannweite unter den Mitgliedern sehr groß sein, denn was sie zusammen-

kittet, ist eben diese besondere Form des Seltenheits- oder Einzigkeitswertgefühls, welches in allen Lebenssphären, zumal aber auf dem erotischen Gebiet die absonderlichsten Verbindungen stiftet. Dabei kommt es also zunächst nicht auf inhaltliche Werte einer Gruppe an! Sie mögen das eine Mal streng und herbe sein (wie Mönchsgelübde oder militärischer Ehrbegriff), ein ander Mal exzessiv und wüst und ein drittes Mal pedantisch, zeremoniös und gespreizt. Das an Stelle oder an Seite des unmittelbaren Selbstgefühls tretende Standes-, Massen-, Sekten- oder Gruppenbewußtsein klammert sich eben ausschließlich an die Besonderartigkeit, Begrenztheit und Kleinheit seiner Sodalität. Und so kann geschehen, daß je seltener der Mensch bei sich selber zu Hause ist, die ganze Welt für ihn nur in zwei Sorten von Geschöpfen zerfällt, z. B. in Mitprofessoren und Dilettanten, ärztliche Kollegen und Kurpfuscher, Militärs oder Zivilisten, Adel oder Volk, Dichter oder Andereleute, Genies oder Philister, kurz, wie die Romantiker sagten, in — „Engel und Bengel". Bei dieser Tatsache aber, daß die Prägung des wirklich Einsamen und Eigenartigsten alsbald von einer Jüngerschar, welche das Selbe will, mitgeahmt und aufgenommen wird, erscheint mir nun am Allermerkwürdigsten dieses, daß hierbei die intellektuellsten Typen am ehesten beteiligt sind; so daß die Jünger in der Regel intelligenter sind als selbst die größten Meister. Hier spricht wohl vielerlei mit! Zunächst dieses, daß im selben Maße als die Rationalisierung des äußeren Lebens der Sucht nach Abenteuern, Gefahren und Extravaganzen, dem tiefmenschlichen Drange „sich auszuleben", jede äußere Ablenkung verwehrt, für die Sensationsgier, Eitelkeit und Lebenslust kein Ausweg bleibt als die Welt der Federn, Bücher und Paletten, — auf welche die weniger elementaren Charaktere zuerst verfallen werden. Sodann aber scheint für die intellektuellere Eigenart jene Gefahr des „Snobismus" und der

genoſſenſchaftlichen Eitelkeit weit dringlicher zu ſein. Aus ihr mag ſich zum Teil die größere Dezenz und Selbſtbewahrung der Frauen erklären, welche als das intellektuellere Geſchlecht mit der ſtärkeren Neugier auch den feineren Sinn für Nuancen beſitzen. Auch zeigt ſich derſelbe Zuſammenhang an dem Kulturphänomen, welches man als das Espritjudentum der modernen Publiziſtik bezeichnen könnte. Je intellektueller nämlich eine Seelenſonderart geworden iſt, um ſo einſeitiger muß ihre Neubegier auf Unterſchiede, d. h. auf eine deſtruktiv analytiſche Betätigung gerichtet ſein. Denn nur in ihrer letzten und ſeltenſten Steigerung wird die ſpezifiſch kritiſche Veranlagung wieder eine Produktivität höherer Art. Zunächſt aber kann der wachere, bewußtere Menſch lediglich ſchärfere Fluktionen und Differenzen wahrnehmen. Er wird ſomit auch das wirklich Neue, Einſame und Eigenartige anderer Naturen raſcher apperzipieren und nach jenem Geſetz der Mitahmung, welches das „Eigentümliche“ der jeweils allerengſten und darum eindrucksvollſten Gruppe auf die weitere Sphäre überträgt und ſchließlich zum „Eigentum“ aller macht, werden gerade die Intellektuellen das Weſen der relativ unkritiſchen und eben daher ſchöpferiſchen Potenzen am erſten aufzugreifen und mit ſeeliſcher Mimikri in ſich nachzubilden vermögen. Sie verkörpern dann das Selbe durch Verſtand, Wille und Temperament, was die originäre Eigenart durch den Zufall ihrer Geburt ſchmerzvoll darleben muß.

Es dürfte nun zum mindeſten pädagogiſch wertvoll ſein, einen Augenblick bei dem freilich ewig wechſelnden Inventar jener Modephraſen zu verweilen, in welches man auch unſern „Übermenſchen“ einzureihen hat. Da iſt z. B. das unſelige Wort „Individualität“! — Sowohl in Biologie wie Pſychologie iſt man gezwungen, eine Reihe ſehr verſchiedener Individualitätsbegriffe nebeneinander zu brauchen und wo man ſie definieren

will, kann es nur im Sinn jenes allgemeinſten Ökonomieprinzipes geſchehen, nach welchem die harmoniſche Einheitlichkeit eines feingegliederten Mannigfachen, die einheitlich eingeſtellte Ganzheit und organiſche Geſchloſſenheit eines korrelativen Syſtems als „individuell“ zu bezeichnen wäre. Nun aber kommen unſere Übermännlein und Überfräulein und verſichern einander, daß ſie „ſtarke Individualitäten“ ſeien. Was aber wollen ſie damit ſagen? Wohl nur dieſes, daß ein lebhafter Subjektivismus, ein ſtarkes Lieben und Haſſen, kurz eine aufdringliche Dynamik der Gefühle bei ihnen zum Ausdruck kommt, ohne daß darum der qualitative Gehalt ihrer Affekte, ihre gegenſeitige Rangordnung, Lebensform und Stil irgendwie beſtimmt wären. Das aber iſt das niedrigſte, was man von einem Kulturmenſchen ſagen kann. An vitaler Unmittelbarkeit wird er von jedem Tiere übertroffen. . . . Genügt es nun aber nicht zu verſichern, daß man eine „ſtarke Perſönlichkeit“ vor ſich habe, dann flüchtet man zu einer Reihe ähnlich ſinniger Redensarten. Man verſichert etwa, dieſer Mann reſpektive dieſe Frau ſeien „intime“ oder „ſehr differenzierte“ Perſönlichkeiten, womit meiſtens eine differenzierte Narrheit bezeichnet wird! Lebt die differenzierte oder intime Perſönlichkeit beſonders degagiert, dann ſagt man von ihr ſie empfinde „modern“, „vorurteilsfrei“, habe den „Mut ihrer Inſtinkte“. Oder es heißt: „ſie iſt eine Natur von großartiger Inſtinktſicherheit“. Neben differenziert, intim und Inſtinktſicherheit treten dann in neueſter Zeit die ſchönen Worte „ſoziale Arbeit“, „Menſchentum“, „eigene Note“ und „kosmiſch“. Zum Beiſpiel: einer unſerer Übermenſchen ſchreibt Verſe. Dann regiſtrieren die Mitübermenſchen das etwa ſo: „Das lyriſche Gedicht unſeres Otto Julius hat eine durchaus eigene Note; es iſt ein menſchheitliches Dokument erſten Ranges. Ja, es iſt kosmiſch!“ Oder: „Sein Buch iſt durchaus literariſch und zeigt intime artiſtiſche Valeurs.“ Ferner gehören in dieſes Lexikon, welches

einem neuen Molière dankbaren Stoff liefern dürfte, die Worte: Nuance, Edelmensch, Ewigkeitszug, anschneiden, sich ausleben, sich durchsetzen, Kulturwert, Revision des Urteils, großzügig, elementar, gediegen und erstklassig. Man schreibt von einem Theaterstück dieses: „Das Stück bietet die durchaus eigne Note" einer „elementaren und großzügigen Persönlichkeit". „Auch in seinem neuesten, durchaus literarischen Romane schnitt August Meier, eines unserer erstklassigsten Talente, das Problem der Moderne an, jenes Problem, ob eine differenzierte und intim fühlende Frau, welche den elementaren Mut ihrer Instinkte besitzt, ein echtes Vollblutweibtum voll und ganz ausleben dürfe? . . . Indessen liefert August Meier mit seiner großzügigen Lösung der sozialen Frage doch nur eine Vordergrundsperspektive. Der Ewigkeitsgehalt dieser gediegenen Leistung liegt vielmehr in dem elementaren Duft der Stimmung. Dieselbe strömt das Bukett einer starken Persönlichkeit aus, welche eine Eigenart von durchaus artistischen Qualitäten verrät. Ich erkenne daher August Meier an und begrüße in ihm einen neuen Eigentöner." —

Wir haben uns in diesen Vorträgen nicht um jene archivarischen Probleme bekümmert, welche nach Schillers Epigramm dort, wo Könige bauen, für die „Leute vom Bau", d. h. für Kärrner abzufallen pflegen.*) Wir wollten aus dem Geiste Schopenhauers, Wagners und Nietzsches denken, nicht aber über ihre Denkarbeit reden. Wenn ich nun in diesem letzten Kapitel dennoch einen Augenblick bei einer rein linguistischen Streitfrage verweile, so geschieht es nicht, weil wir diesem Streit irgendwelche Wichtigkeit beimessen dürften, sondern — aus Bosheit. Er gibt

*) Vergl. zu diesem Abschnitt: Büchmann, Geflügelte Worte, 22. Aufl., S. 326, wo ebenfalls eine falsche Genealogie des Übermenschen vermerkt wird.

zufällig Gelegenheit, an einem Schulbeiſpiel zu zeigen, daß philologiſche, interpretatoriſche Streitereien, welche ſich ja ſtets an breite Wirkungen gleich derjenigen Nietzſches zu hängen pflegen, unüberſehbare Makulaturen anhäufen, während gleichwohl die im Grunde einfache Wirklichkeit überſehen wird. Es hat ſich eine ſtarke Literatur auch an das Wort Übermenſch angeſchloſſen. Man ſuchte zu ergründen, woher wohl Nietzſche es entnommen habe, von dem er ſelber ſagt, „daß es von ihm irgendwo am Wege aufgeleſen ſei". Alois Riehl wies zuerſt auf zwei prägnante Stellen in Goethes „Zueignung", an denen dieſes Wort gebraucht wird. Und nachdem man einmal auf dieſe Frage eingeſtellt war, fanden ſich überall, bis zurück auf älteſte deutſche Literatur frühe Vorfahren des Übermenſchen. Ja, ganz verſchollene Autoren (z. B. ein F. Solitaire) wurden ausgegraben und es wurde bewieſen, daß man bei ihnen ſchon den ſelbſtverſtändlichen Gedanken wie das Wort „Übermenſch" finden kann.*) Am wunderlichſten aber mutete wohl die Prätention an, welche Wilhelm Jordan in der Münchener Allgemeinen Zeitung auf die Vaterſchaft des Übermenſchen erhob, weil er Wort und Begriff ſchon zwanzig Jahre früher als Nietzſche beſeſſen hat. Noch eine Reihe weiterer Hypotheſen zur Genealogie des Übermenſchen wurde aufgeſtellt. Die Nietzſchephilologie, ebenſo unfruchtbar und langweilig wie Goethephilologie, be-

*) Über das Vorkommen des Wortes hat Richard M. Meyer in Kluges „Zeitſchrift für deutſche Wortforſchung" ein überreiches Material geſammelt, welches ſchließlich auch in Buchform zugänglich gemacht wurde. Eine uferloſe, für die Pſychologie literarhiſtoriſcher Sammelwut charakteriſtiſche Arbeit, da es keinen Autor geben dürfte, bei dem man das Wort nicht allenfalls auffinden könnte. In der philoſophiſchen Literatur findet es ſich auch bei Dühring; auch O. Liebmann ſchloß ſchon die 1. Aufl. der Analyſis der Wirklichkeit mit dem Satz, Metaphyſik iſt ein Problem für Menſchen, und Wiſſenſchaft für Übermenſchen.

handelt dieſe Doktorfrage mit ſchwerem Ernſt. Und doch blicken die Nietzſchephilologen an dem ſehr einfachen Zuſammenhange vorbei, der auch Frau Förſter-Nietzſche entgangen ſein dürfte. Ein Zufall führte mich auf die Spur dieſer rechtmäßigen Abkunft des armen Übermenſchen, um deſſen Vaterſchaft ſich mehr Autoren ſtreiten, als weiland Städte um die Herkunft Homers. In der erſten Auflage der „Elemente der Metaphyſik“ von Paul Deußen (Aachen 1877) findet ſich S. 32 in einem Paſſus, den auch A. Riehl in einer Rezenſion in den Philoſophiſchen Monatsheften vor Jahrzehnten zitiert, aber dann wohl vergeſſen hat, eine Lobrede auf Schopenhauer, in welcher dieſer als der Übermenſch gefeiert wird. In der Tat war in der Zeit als Nietzſche dieſes bedeutende Buch ſeines Freundes las, Schopenhauer auch für ihn der Menſchentypus, in welchem die jugendliche Verehrung den Gipfel alles Menſchentums erblickte. Ich wage daher nicht zu viel mit der Hypotheſe, daß die Wendung bei dieſer Gelegenheit zuerſt in Nietzſches Begriffsrepertoire aufgenommen und unbewußt fixiert wurde, daß alſo der „Übermenſch“ zuerſt unter der Perſpektive von Schopenhauers Perſönlichkeit aufgefaßt iſt, als ein Idealbild, welches ſich im Laufe ſeiner Entwicklung durch Kontraſtaſſoziation mit dem gerade entgegengeſetzten, in fortdauernder Oppoſition zu Schopenhauer und Deußen erarbeitetem Inhalte erfüllt hat. Der Nietzſche der letzten Periode, der bewußte Verkünder des Übermenſchen, endet dann freilich wieder bei ſeiner früheſten Willensmetaphyſik, nun aber mit umgekehrtem Vorzeichen, indem der Wille nicht mehr das Radikalböſe und Zuüberwindende iſt, wie bei Schopenhauer und in der buddhiſtiſchen Philoſophie, ſondern als Wille zur Macht das Weſen alles Lebens bildet, dem auch Logik und Moral zu unterwerfen ſind. Der Übermenſch alſo, welcher für Nietzſche anfangs Heiliger, Chriſt, Buddhiſt und Überwinder des Lebens war, wird ſchließlich, nachdem Nietzſche

durch ein Inferno der Skeptik und das Sturzbad ſeiner zweiten Periode hindurchgegangen iſt, nochmals neugeboren, nun aber als Gaſt der Gäſte, als Übermenſch unter dem Bilde Zarathuſtras.

4. Nietzſche, der Erkenntnislyriker.

„Schon Wieder“ und „Noch Nicht“.

Wo immer wir an Grenzen verſtandesmäßiger Erfaſſung des Lebens angelangt ſind, da ſchlägt unſere Sprache in Geſang um und an Abſchlußpunkten individueller Erfahrungsmöglichkeit beginnt das Reich künſtleriſcher Geſtaltung. Als Pilatus zu Chriſtus ſagte: „Ach was iſt Wahrheit?“ da war der Augenblick gekommen, wo das Chriſtentum ſiegen konnte! — Der kritiſche Verſtand des Gelehrten geht nun aber von der naiven Vorausſetzung aus, daß man die „Wahrheiten“ jener Denker, welche nicht Wiſſensdaten, ſondern Erlebniſſe, nicht Kenntniſſe, ſondern Seele bieten, ſchließlich der geſteigerten Form entkleiden und in nüchterne Proſa fachwiſſenſchaftlicher Rede übertragen kann. Das aber iſt ein Irrtum! Die künſtleriſche Form iſt nicht Zutat, nicht ein beliebiges Kleid. Sie iſt vielmehr der ganze Gedanke! Denn nur dort wo nicht Wahl bleibt zwiſchen verſtandesmäßiger oder gefühlsmäßiger Faſſung beginnt das Recht dichteriſcher Ausdrucksform. Damit aber iſt geſagt, daß nicht etwa nur an der Form, ſondern am ganzen Inhalt eines Denkers vorüberblickt, wer ſein Syſtem nach einem Maßſtabe betrachtet, welcher in einer anderen Sphäre — (liege die nun noch diesſeits oder ſchon wieder jenſeits des dichteriſchen Ausdrucks) — zuſtändig iſt. . . . Bei aller Verſchiedenheit bedeutender Menſchenwerke iſt dieſes Eine ihnen gemeinſam, daß ſie jenſeits des Streites ſtehen! Sie

kritiſieren nicht (auch wo ſie kritiſieren) und man kann ſie nicht analytiſch beurteilen, ſondern nur in Bauſch und Bogen annehmen oder ablehnen, ſo wie man natürliche Organismen nicht kritiſieren könnte, ohne Beſtimmungen an ſie heranzubringen, welche eben außerhalb ihrer Funktion fallen. Damit hängt zuſammen, daß die Empfindlichkeit für Kritik bei ſchöpferiſchen Seelen größer iſt als bei tüchtigen Handwerkern. Denn jene müſſen ſogar die Tatſache der Kritik als Negation ihres Weſens empfinden, während dieſen zugute kommt, daß man zwar nicht das, was gewachſen iſt, wohl aber alles, was gemacht wird und ſich auch anders machen läßt, mit Erfolg kritiſch umſchätzen kann. — Worin aber beſteht nun die Tätigkeit des Gelehrten? Worin wohl anders als in irgend einer Art des Sichaneinanderreibens, der Polemik und des Widerlegens? alſo gerade in dem, womit man der immanenten Wahrheit künſtleriſcher Philoſopheme nicht beikommen kann? Ja, wer ſpeziell deutſches Univerſitätsweſen kennt, der iſt verſucht, zu glauben, daß an jeder unſerer Hochſchulen zwei ordentliche Profeſſoren der Philoſophie zu dem Zwecke beſoldet werden, damit immer der eine das, was der andere ſchreibt, „widerlegen“ könne, — was auch meiſtens beiden gelingt. Und ſind ſie nach fünfzig Jahren ſanftſelig und auf immer entſchlafen, dann kann man auf den Grabſtein des einen ſetzen: Hier ſchläft der große Müller! Er bewies unwiderleglich, daß die Auffaſſung ſeines Kollegen Meier vollkommener Unſinn war. Und daneben auf den des andern: Hier ſchlummert der große Meier, welcher unwiderleglich bewies, daß nur ein Imbezill denken kann, ſo wie ſeinerzeit der Geheimrat Müller gedacht hat. Somit aber entſpringt die Ablehnung, welche Schopenhauer oder Nietzſche gegen Philoſophen „vom Fach“ zur Schau tragen, nur der inneren Notwehr. Sie entſpringt dem Unterſchiede zweier Philoſophentypen, welcher auf

den Gegensatz des substanzialen und funktionellen Werttypus zurückdeutet.

Gleichwohl entsteht nun aber gegenüber der Künstlerphilosophie wie gegenüber jeder Art von Kunst, Religion und Metaphysik eine besondersartige Schwierigkeit! Sie liegt in dem, was wir als den Gegensatz des Noch Nicht und des Schon wieder bezeichnet haben, d. h. darin, daß die gleichen Mächte einerseits die Zufluchtsstätte feinster und spätester Seele sein können, andererseits aber auch das Versteck der primitivsten, platten, bequemen Unwissenheit! Es ist z. B. Regel, daß junge Menschen für ein Chaos innerer Erfahrung zunächst zu künstlerischen, dichterischen Formen greifen, weil sie zu wenig objektiv, gedanklich-diszipliniert und gereift sind, um sich in bewußteren Formen Rechenschaft über Erlebtes geben zu können. Es gehört eben zu allem Gedanklichen ein Übersehen großer Erfahrungsmasse, d. h. eine „Theorie", während derjenige, den der Einzelfall allzu lebhaft beschäftigt und der noch nicht genug vereinheitlichende Subsumptionen in sich ausgebildet hat, stets geneigt sein wird, die „graue Theorie" zu verachten und sich gerade auf die Besonderheit und Einzigkeit seines Erlebens zu versteifen. Es kann ja in der Tat die Überschau oder „Theorie" auch gerade so oft ein voreiliges und mittelst nicht erlebter, sondern apriori übernommener Begriffssymbole geübtes Verallgemeinern der einander niemals völlig analogen praktischen Erlebnisse sein, wie eine äußerste Zusammenfassung unendlich mannigfacher und reicher Erfahrungen.... Es wird somit ein Sichausströmen des Gefühls und die Bevorzugung der Kunst zunächst das Recht der Jugend und ihres „Noch nicht" sein! Vorfrühling, Unreife, Sturm und Drang, welchen der zu bewußter Lebensgestaltung aufgestiegene Mensch überwinden wird. So aber steht es um die Psychologie der meisten, ja fast all der Individuen, die das Pathos des „Künstler"- oder „Dichtertums" durchs Leben tragen.

Sie haben feine *seelische* Kultur, aber selten reife *Wissens*kulturen und den großen Vorzügen ihres Trieb- und Gefühlslebens, entspricht ihr Mangel an abstrakterer *Einsicht*. Sie stecken *noch* in der Vorstellung, *noch* im „Anschaulichen". Sie sind zu reflexiver, logischer Verarbeitung (als der unzweifelhaft späteren und aller „Anschauung" *überlegenen* Betätigung) nicht *reif* geworden. Nun aber gibt es auch ein anderes Dichtertum, welches nicht Wurzel, sondern Gipfel des Erlebens, nicht Keim, sondern Blüte innerer Erfahrung und nicht ein Diesseits, sondern das *Jenseits* verstandesmäßiger *Erarbeitung* bildet. Und das ist nun diejenige Art von Künstlertum, welche wir bei *Nietzsche* finden, welches in *erster* Linie den Zarathustra, (neben Goethes Faust das größte Werk unserer Volksliteratur) geschaffen hat, — eine Kunst *nicht* aus Schwächen des Denkertums und aus *Unfähigkeit* zu methodischem Ausdruck, sondern eine Kunst, welche *ergänzend* einsetzt, wo des Menschen Wissen und Logik zu Ende geht und ihm nichts *übrig* bleibt als heiliges Schweigen oder der Versuch, noch durch Farbe und Musik von Worten zu sprechen, durch Tempo und Rhythmus, durch Schwanken von Licht und Schatten der Sprache, durch bewußte Zusammenstellung von Vokalisation und Konsonanz ein *Widerspiel* all des *gedanklichen* Gleitens und Schreitens zu erwecken: Gewühl und Erregung, Härte wie Weichheit, Klarheit oder Freude —, wobei der Dichter und Musiker dem Philosophen helfen mag. Nun freilich entsteht ein schwerer Konflikt! Und dieser Konflikt berührt den *Kern* all der zahllosen *Mißverständnisse*, welchen gerade *Nietzsche* in unseren Tagen ausgesetzt ist. Es ist *möglich*, daß der philosophische Kopf schließlich zu Mystik und Romantik kommt, wo eiserne Logik auf ihre Spitze gelangt und gleichsam sich selbst überschlägt. Es ist möglich, daß Erschöpfung, ja Mißbrauch logischer Funktion schließlich in Verherrlichung des Triebmäßigen und Unbewußten ausmündet.

Dann aber kommt der Erfolg! Es kommen die Jünger! Und wer ſind dieſe erſten Jünger? Es ſind Menſchen, die ein Intereſſe am Reſultate haben. Alle, die noch unbewußt, unreif, chaotiſch ſind und nun in jener Rechtfertigung des Inſtinktiven, Gefühlsmäßigen und Natürlichen, dem ein Nietzſche verfiel, weil er die Bewußtheit bis zum Übermaß durchkoſtet und ihre Gefahren kennen gelernt hatte, nur die Beſtätigung der eigenen Primitivität erblicken. Und wo der leidende tragiſche Nietzſche als Freund der tändelnden, ſpielenden Herzen, als Liebhaber des Tanzes, des anmutigen Leichtſinns und alles der Schwere entbundenen Denkens redet, da finden ſeine Schüler eine Rechtfertigung der eigenen leichtfertigen Unbeſtändigkeit. Und wo er von Höhen ſpricht, welche jenſeits von Kampf und Arbeit liegen, da meinen ſie, er empfehle gefühlvollen Müßiggang. Ein Nietzſche, der in ſeinem eigenen Leben das höchſte Maß unverlierbarer Lauterkeit, rangierter Keuſchheit und Selbſtdisziplin beſeſſen hat, konnte den pädagogiſchen, willenſtärkenden Wert jeder entſagenden Tat ruhig beiſeite laſſen. Denn er perſönlich litt unter jener Reinheit, welche ſich nicht „vergeſſen“ kann, wie es das Los der beſten, herbſten, ſtolzeſten Mädchen iſt, für welche tauſenderlei Verſuchungen ſchlechterdings nicht da ſind; während umgekehrt der Wert, welchen etwa Schopenhauer oder Tolſtoi asketiſchen Idealen beilegen nur Ausdruck dafür iſt, daß ſie bei ihnen weniger ſelbſtverſtändlich, ſomit freilich aber auch verdienſtvoller ſind. . . . Friedrich Hebbel erzählt, wie er als kleiner Knabe eine zärtliche Bewunderung gefühlt hat für die blaue Trinkernaſe eines Maurers, der in ſeinem armen Elternhauſe verkehrte und wie er den lieben Gott gebeten hat, ihm doch auch eine ſolche Naſe zu geben. Derartige Erlebniſſe früher Kindheit laſſen uns tief in die Pſychologie der vertrauenden, rein geſtimmten Kinderſeele blicken. Es iſt ein wunderſam rührendes Faktum in dieſer Welt des Schmutzes, daß der

lautere Mensch niemals weiß, daß er lauterer als die andern ist. Es ist die Regel, daß die keusche, schamhafte, selb unbewußte Unschuld, die den gröberen, reizbareren Weltkindern als schönstes Vorbild einer in sich einheitlichen Stärke vorschwebt, insgeheim an sich leidet und den leisen sehnsüchtigen Neid fühlt, es dem „Weltmenschen" an leichtfertiger Dreistigkeit und jener frohgemut spielenden Bewältigung des Lebens gleichzutun, die doch der eigenen träumerischen Blutschwere unerschwinglich ist. In solchen Fällen entsteht eine wunderliche, von der Geschichte fast immer verkannte Art von Frechheit und dreistem Cynismus. Ein Cynismus der Scham, nicht der Impotenz. Es entstehen „Cyniker", die sich ihrer Weichheit lange geschämt und die Banalität oder Couchonnerie eines kühn frivolen Kreises, dem sie es gleichtun wollten, zunächst als Mimikri oder Maske angenommen haben, wohinter die geheime Ahnung lebt, daß in aller Kühnheit etwas Schamloses, aber auch in aller Scham ein Stückchen Feigheit verborgen liege. Das Wesen aller Scham und Verschämtheit nämlich beruht auf dem Bewußtsein des Herausfallens aus der erwählten oder angeborenen Gruppe und aus dem vorbildlichen Milieu, indem irgend etwas gesagt, getan oder preisgegeben wird, was die Aufmerksamkeit der andern auf die abweichende Eigentümlichkeit des Schamhaften und damit auf etwaige Angriffsflächen der Kritik hinlenken könnte. Daraus entsteht dann eine beunruhigende Kollision zweier Wertgefühle, eine psychische Stauung, die am Punkte des Zusammenstoßes und Gegensatzes zwischen den vermeinten Forderungen der Gruppe und der faktisch offenbarten Persönlichkeit festhaftet, ein peinliches Schwindelgefühl des Sichabhebens von den andern und der ungeschützten Preisgabe, was ein Erröten und Schämen nach sich zieht, ganz gleich, ob nun jene Abgehobenheit sich auf das Besser- und Edlersein oder auf Schwäche und Verletzlichkeit des isolierten Menschen beziehen mag. Indem

nun aber in zarteren und bedrohteren Seelen ſtets ein *Inſtinkt* liegt, in Gruppe und Konvention der Gruppe unbemerkt unterzuducken, können die mißverſtändlichſten, kompliziertеſten ſeeliſchen Konſtellationen entſtehen. So iſt es z. B. der ſpringende Punkt in der Pſychologie alles Gigerl- und Geckenweſens, daß eine *wirkliche* Schwäche des Menſchen am leichteſten dadurch maskiert wird, daß ſie freiwillig aufgegriffen, bewußt outriert und ſelbſtironiſch karikiert iſt. Dabei nämlich kann die faktiſche Angreifbarkeit oder Unzulänglichkeit für das Bewußtſein in jenem geſteigerten Ichgefühl abklingen, das wir *immer* ernten, wo wir aus Nöten Tugenden machen und mit angeborenen Grenzen *ſpielen* können. Etwas Ähnliches liegt in jener Tragikomik, mit der ein Mißgeſtalteter ſich zum Hanswurſt hergibt oder wenn beſtimmte Kreiſe die von jedem einzelnen empfundenen Mängel ihrer Artung bewußt aufſuchen und zur Schau ſtellen. Viel eklatanter aber erſcheint dieſes Geſetz, wenn etwa krankhaft ſchüchterne, mimoſenhafte Seelen, etwa Seelen junger, ungefeſtigter Menſchen, ſich dadurch *ſchützen*, daß ſie Gepflogenheiten ſelbſtbewußterer Kreiſe in ſich *nachbilden*, etwa ein brutales Komment, rauhe Umgangsformen, derb männliche Gewohnheiten, welche ſie nun (eben *weil* ſie vom *eigenſten* Gefühlsleben im Grunde abgeſtoßen werden) ins Superlativiſche ſteigernd übertreiben. Das ergibt dann eine gewiſſe verzweifelte Roheitsrenommage und einen ſchließlich *naturgewordenen* Cynismus, hinter dem doch zu Anfang nichts als die feminine Zartheit erſchauernder Weichheit ſteckte. Ein ſolches Verhalten junger, reiner Seelen wird zumal gegenüber geſchlechtlichen Erfahrungen auch dadurch *unterſtützt*, daß jeder Menſch inſtinktiv auf den Gebieten, wo er unberührt aber neugierig iſt, zu wiſſen *heuchelt* und auch vor ſich *ſelber* heuchelt, um hinter dieſer Maske *wirklich* zu erfahren. Alle dieſe ſeeliſchen Zuſammenhänge finde ich nun vom erſten bis zum letzten Buche in Nietzſche lebendig! Hier iſt eine Rückſichtsloſigkeit, eine Zer-

ſtörungsfreude, eine Befliſſentlichkeit des Spötter- und Ungläubigkeitspathos, welche im Grunde noch tief intereſſiert iſt und mit dem Spott über die Kette nur das Gefühl der Freiheit ſich errettet. Wo Nietzſche das Goetheſche Spiel, die Philoſophie des Tanzens und Lachens oder gar den Überſchwang des dionyſiſch Berauſchten im Munde führt und redet von der „Sonne", dem „Glück", der „Lichtflut" und „Befreitheit" erlöſenden Werkes, da quält ihn verwandte Liebe, wie jene, die den Sokrates an Alkibiades knüpft, das grüblerisch Schwere an friſche Jugend, das Unſchöne an die Schönſten, den Leidenden an alles harmlos Geſunde! Die ihn kannten, ſtimmen überein, daß er von Natur der edelſte, züchtigſte, gebundenſte Menſch war. Eben darum konnte und durfte er, unter der Qual unveräußerlicher Hemmung eine Ethik zügelloſer Freiheit predigen, von deren eiſerner Strenge und unvergleichlichen ſeeliſchen Höhe diejenigen keine Ahnung haben, die ſie uns als Emanzipation des Sichgehenlaſſens zu diskreditieren verſuchten.

5. Begriffs- und Inſtinktphiloſophie.

Bismarck erzählte im Freundeskreiſe eine deutungsreiche Anekdote. Er ging mit dem Zaren Alexander im Schloßpark zu Moskau ſpazieren, als er auf dem Raſen eine Schildwache bemerkt, welche völlig ſinnlos poſtiert iſt. Weder der Zar noch irgend einer ſeiner Umgebung weiß Auskunft zu geben, warum gerade an dieſer Stelle ein Wachtpoſten aufgeſtellt ſei. Man ſchlägt zuletzt in alten Wachtbüchern nach und nun ſtellt ſich heraus, daß vor Jahrhunderten die Zarin Katharina auf dieſem Raſen Schneeglöckchen gefunden hatte, und damit die nicht zertreten würden, hatte ſie anbefohlen, dort jene Schildwache aufzuſtellen. Die Schneeglöckchen waren längſt verdorrt, aber der Wachtpoſten ſtand noch immer da. Dieſe Geſchichte könnte uns

als Beiſpiel dienen für die Rolle, die für manche moderne Pſychologen der „Begriff“, die verſtandesmäßige „Formel“ oder das abſtrakte „Wort“ ſpielt. Nietzſche, die Romantiker, unzählige moderne Schriftſteller verſichern uns, daß der „Begriff“ ein Symbol gelebten Lebens und abgeſtorbener Regungen iſt und immer noch daſtehe, wenn das Leben, welches er urſprünglich gleich der Schildwache angezeigt und behütet habe, längſt erloſchen ſei. Eine ſolche Auffaſſung begegnet uns zumal in zahlreichen Unterſuchungen über Sprache. Sie geht als Grundirrtum durch die unerträglich tumultuöſe Sprachkritik Fritz Mauthners. Und auf ſie berufen ſich die Dichter. Man ſagt, in ſeiner Jugend habe das Wort geleuchtet, geſprüht, und tauſenderlei ſinnliche Empfindungen unmittelbar im Redenden ausgelöſt. Im Laufe der Rationaliſierung aber werde die Sprache abſtrakt und der Begriff zu bloßer Hülſe. Daher müſſe man (ſo ſchreibt ein franzöſiſcher Äſthetiker) „das Wort neuerdings in die tönende Sphäre heben“. — Nichts iſt verkehrter, nichts primitiver als dieſe Art Pſychologie, welche nur eine Stimmung kennzeichnet und Begriff wie Wort mit dem hinter ihnen ſtehenden Erleben verwechſelt! Es iſt keineswegs wahr, daß konkretere Begriffe früher ſind, als abſtrakte. Wenn ſich im Laufe der Kulturation immer umfaſſendere und ſomit abſtrakttere Begriffe ausſchleifen, ſo heißt das nichts anderes, als daß eine anwachſende Summe primitiver Wahrnehmungen und Beunruhigungen niedergetreten, paſſiviert, entwirkt wird, um für ſubtilere Nuancen konkreteren Erlebens Aufmerkſamkeit und Zeit zu gewinnen. Die Sprache primitiver Polyneſier iſt an bildlichen Tropen und ſinnfälligen Metaphern reicher und umfaſſender als etwa das moderne Engliſch; darum aber wird doch niemand behaupten wollen, daß die Erlebnisſphäre eines Polyneſiers größer ſei als die eines Engländers. Der geiſtige Fortſchritt beſteht gerade darin, daß Vieles, was auf primitiver

Stufe ein ausdrückliches Erſtaunen erregt, auf der ſpäteren als ſelbſtverſtändlich hingenommen und nicht mehr apperzipiert wird. Und das geſchieht analog dem Geſetz der Inſtinktivierung. Was wir „Inſtinkt“ nennen, iſt keineswegs früher, primitiver, „natürlicher“ als das Bewußtſein, ſondern ebenſo wohl Erfolg und Hinterlaſſenſchaft bewußter Akte, deren kraftſparende Mechaniſierung erſt die Möglichkeit zu neuen Erweiterungen des bewußten Lebens gab. — Wo daher in einem philoſophiſchen Syſtem das „Unbewußte“ oder „Inſtinktive“ noch den Primat erhält, da handelt es ſich um ontologiſche Naivität, welche lediglich beſtimmte Schwächegefühle einer durch die Rationalität charakteriſierten Kultur verrät. Mit dieſer für den Cerebralmenſchen charakteriſtiſchen Bewertung wird dann ein Teilinhalt der Seele aus dem korrelativen Zuſammenhang geriſſen und verabſolutiert, um als Urſprünglichkeit, Natürlichkeit, wurzelhaftes Näherſtehen am Urquell gefliſſentlich betont zu werden, womit nicht die geringſte Erkenntnis, ſondern nur eine Perſpektive feſtgelegt wird, in welcher auch ſubtilſte Unterſuchungen der modernen Kulturpſychologie noch befangen ſind, welche aber gleich allen letzten Wertungen logiſch indiskutabel und nur ſo lange als ihre Motive in Kraft ſtehen, auch unwiderleglich iſt. Die primitive Vorausſetzung bei dieſer Bewertung iſt eben die, daß das prädilektierte „Unbewußte“ wirklich als Letztelement reſpektiert und nicht etwa wieder ſeinerſeits zum Gegenſtand pſychologiſcher Analyſe gemacht werden ſolle, in welchem Falle auch die ſogenannten Impulſe als Niederſchläge aus Bewußtſeinsakten begriffen werden müßten oder doch wenigſtens nur nach dem Grade ihrer Rationalität gegeneinander abgehoben werden könnten, womit dann dieſe ſpekulative Pſychologie in ſich zuſammenfallen und vielleicht gerade das als irrational Angeſprochene ſich als Symptom einer ſtärkeren Intellektualiſierung des Seelenlebens erweiſen würde (wie es z. B. um die vermeintlich reichere

Instinktivität der weiblichen Seele bestellt ist). Natürlich wäre andererseits auch der dieser naiven Ausspielung des Instinktiven und Impulsiven als des konträren Gegenparts zum „Bewußten" entgegenstehende Fall, also das Ausgehen vom Bewußten als dem allein Stabilen und eine Reduktion der natürlichen Kräfte auf Geist (wie sie z. B. Schelling vornahm) nicht im mindesten wissenschaftlich gediegener, sondern ebenso grober Mißbrauch formaler kraftersparender Regulative und eine Entweihung der lediglich sozialer Eudämonie tributären Wissenschaft zum Vehikel für ontologische Tröstungs- und Abschlußbedürfnisse des isolierten Individuums. Damit aber fällt auch die Psychologie Nietzsches in sich zusammen. Sie fließt aus konstruktiver, metaphysischer Denkart, welche auch dort noch wertet, wo sie zu erkennen meint und „früher" und „später", „Ursache" und „Wirkung" sagt, wo es richtiger „wertvoller" und „wertloser" heißen sollte. Bewußtsein und Instinkt, Wollen und Denken sind keine Gegensätze! Sondern die aus dem unmittelbaren Erleben emportauchende bewußte Sphäre untersteht dem gleichen Gesetze der Assoziation des Ähnlichen, welches im Unmittelbaren als Instinkt und Trieb lebendig ist.

Abschluß.

„Und an diese Dinge verständeln wir unser Leben und die Weisen aller Zeiten sitzen auf Wolken und lachen über uns." Shakespeare.

Wie nun alles Leben nach Goethes Wort einer Spirale gleicht, bei welcher ganz dasselbe stets auf höherem Niveau wiederkehrt, so scheint die korrelative Funktion von Triebhaftem und Bewußtem, Ererbtem und Erworbenem, Substanzialem und Funktionellem sich auch darin zu erweisen, daß die Werke der

großen Künstlerphilosophen fruchtbar werden, indem sie in Seelen von entgegengesetzter Art neue Unruhe, neue Fragen, neue Konflikte wecken, gleich wie nach der indischen Legende, wenn ein Buddha auf die Welt kommt, auch ein Sänger geboren wird, der die Kunde seiner Taten verbreitet. So begann Rousseau für die strengere Wissenschaft erst an dem Tage zu leben, als Kant über seiner Lektüre den gewohnten Spaziergang versäumte. Die Chancen aber, welche die Lehre Rousseaus vorfand, sind jenen sehr verwandt, unter denen im Augenblick die Schlagworte Nietzsches und die Phrase vom Übermenschen weite Gelehrtenkreise ergreifen. Es war eine bevorrechtete, zarte, skrupellose Kultur, die Kultur vor Beginn der Revolution. Da riß Rousseau die Fenster des Watteauboudoirs auf. Verschnörkelte, kranke Menschen lebten darin. Nun strömte der starke Urduft frischer Äcker und mächtiger Laubmassen herein, eine lange vernachlässigte Erinnerung. Die gelangweilte, lebensgierige, übersättigte, frivole Gesellschaft, die zierlichen, geschnürten, nach Moschus und Puder duftenden Lebenskünstler, die spielenden Männer mit Galanteriedegen und in Spitzenjabots, diese Sänger von Madrigalen und Sonetten; all die tändelnden Frauen mit abgehetzten armen Nerven, von Liebestand und Luxus verbraucht, sie erleben jene unbewußte Rührung, welche die Seele beschleicht, wenn sie ihrer Jugend gedenkt und des ganz Einfachen, ganz Schlichten der großen menschlichen Zusammenhänge. Dieses Stückchen Kosmos: Mensch, dieses Fünkchen verschlagene Sonnenseele! Sie spielen Schäfer und Schäferin. Sie liebäugeln mit griechischer Nacktheit. Sie schwärmen für Erziehung, sie, die doch niemals Blumen und Kinder liebten; schwärmen für Wissenschaft, sie, welche ein Leben aufreibender Zersplitterung leben; begeistern sich für Natur, Arbeit und Handwerk, welche niemals anders die Armut kannten, denn als hochmütige Spender und Volksbeglücker. Das war damals.

So iſt es heute. Aber Rouſſeau dringt zuletzt in die kleine Gelehrtenſtube Kants, deren Lämpchen durch alle Jahrtauſende leuchtet. „Es gab eine Zeit, da ich den Pöbel verachtete, der von nichts weiß, aber Rouſſeau hat mich zurecht gebracht!“ Auch Nietzſche ſoll den Hochmut unſerer Gelehrten heilen. Aber auch ſeine Saat kann erſt Brot werden, wenn ſie auf die Mühle eines neuen Kant kommt, oder falls dies Gedankenfeld für einen zu groß iſt, in die Seele deutſcher Forſcher vom Geiſte Kants.

Zweites Stück: Subſtanz und Funktion.

Nur Stottern, Worte, letzte Funken noch
Ein Lied vom Schmerze aus der Bruſt getreten
Als waffenlos vor euch am Boden kroch.
Vor eingeſtürzten Tempeln mag man beten,
Denn kam es nicht zu ſeines Lebens Firn
Es iſt ein Buch aus halb zerquältem Hirn.

1. Erfüllungsethik und Arbeitsethik.

Der Übermenſch —, Nachfahre der ſchönen Seele und Typus aller ſubſtanzialen Kultur, — verhält ſich zum Ideale der alten Ethik etwa ſo, wie ſich Tanz zu Arbeit verhält! Nietzſche drückt das dadurch aus, daß er von drei myſtiſchen „Verwandlungen des Geiſtes“ ſpricht. In ſeiner Jugend, ſo ſagt er, ſei der ſittliche Geiſt das geduldige Kamel, welches alles Verdienſt darin ſucht, ſchwere Laſten aſketiſch zu bewältigen. Dann aber nach dieſer Lern- und Übungszeit verwandelt ſich der Geiſt in den Löwen, den großen Vernichter der Ketten, welcher den furchtbaren, von goldenen Schuppen ſchimmernden Drachen „Du ſollſt“ zerreißt. Zuletzt aber auf ſeiner Vollendungsſtufe wird der Geiſt zum Kinde, zu einem Stück pflanzenhafter Natur, welche ohne noch überlegen zu müſſen, inſtinktiv das Schöne vollbringt. Damit aber hat Nietzſche ſeine eigene Entwicklung

von der Paſſivität des „bewundernden Tieres“ durch die Aktivität des Wertevernichters hindurch, zur höheren Selbſtruhe deſſen, der ſich wegwerfen darf, weil er ſich nicht verlieren kann, auf die Genealogie der Moral übertragen. Zum Gleichnis aber für dieſe äußerſte Stufe des Übermenſchlichen wird ihm der Tanz! Immer wieder wird von ihm dieſes ſchöne Gleichnis gebraucht, und der neue Menſch als „Tänzer“ bezeichnet! Und im Geiſte dieſer Überzeugung, daß Spiel oder Kunſt die Vollendung der Ethik ſeien, könnte man Nietzſche den tanzenden Philoſophen nennen, wie man Heraklit den weinenden und Demokrit den lachenden genannt hat. — Tanz nämlich iſt ein Symbol des Lebens, in welchem das Mühevolle mühelos und zu innerer Freudigkeit geraten iſt. Große Tänzerinnen ſcheinen im innigſten Selbſtgenügen, unbekümmert um die ganze weite Welt zu tanzen. Und dennoch iſt vielleicht jede ihrer Bewegungen in endloſen Proben erarbeitet. Iſt er nun aber erlernt, dann iſt der vollendete Reigen unſere neue Natur geworden! Wir beſitzen nun erworbene Schönheit, d. h. jenes Schöne, welches unter die äſthetiſche Kategorie der Anmut fällt, mit welcher die Selbſtverſtändlichkeit und Ungezwungenheit eines Tuns bezeichnet wird, in dem ein ſozialnützlicher oder funktioneller Wert wieder zu „Natur“, d. h. zu ſubſtanzialem Wert geworden iſt. Hieran hängt, nebenbei geſagt, der äſthetiſche Charakter alles Bewegungsſchönen! Insbeſondere aber die künſtleriſche Wirkung aller Virtuoſen des Sportes, des Zirkus oder der Variétébühne. Das Maß der ſchadlos überwundenen Schwierigkeit beſtimmt unſer Glück im Miterleben ihrer Darbietung. All die Nöte, Torturen, Prügel und Entbehrungen, denen vielleicht ſchon das Kind ausgeſetzt wird, oder denen der Erwachſene ſich freiwillig ausſetzt, müſſen ſo vollkommen vergeſſen werden, daß das Gefährlichſte und Schwierigſte auch unſer Natürlichſtes, aus freudiger Geſundheit Geübtes zu ſein

scheint. Darum tragen alle Bravour- und Kunststücke, an denen man Absichtlichkeit oder Ehrgeiz bemerkt, nicht den Stempel der Kunst. Und auch auf der Bühne ist nicht der keuchende und schwitzende Pathetiker, sondern der „Virtuose", welcher für raffinierteste Bewußtheit die Maske der schlichtesten Natürlichkeit gewonnen hat, ein großer Künstler.... Nun aber ist in diesem Prozesse der Umwandlung des Funktionellen ins Substanziale das sittliche Ziel und das sittliche Endergebnis wohl zu unterscheiden. Denn das Erobern des letzten Zieles ist keineswegs schon die letzte Station unserer Arbeit; sondern dadurch, daß wir erobern wollen und an die Eroberungsmöglichkeit glauben, verleiblichen wir das Geglaubte schließlich in unserer Eigenart und verwandeln den Löwen in das Kind, den keuchenden „Arbeiter" in „ein aus sich selber rollendes Rad!" Die kindliche Kultur aber, d. h. die neugeborene Natur, welche die Basis zu wiederum neuer funktioneller Arbeit abgeben kann, ist für Nietzsche der Gipfel der Ethik, auf welchem das Sittliche zum Schönen geworden ist.

Wir können somit Substanz- und Funktionswert nach Analogie des Begriffes der mathematischen Funktion als zwei gegenseitig voneinander abhängige Variabeln auffassen, oder als Kette von Integralen, von denen eines immer auf das andere führt, — jedes zugleich Ursache und Wirkung in Bezug auf den Gesamtprozeß, der in einem rein substanzialem Werte (wie ihn Nietzsches Ethik proklamiert), eben auch zu erschöpfendem Stillstand gelangen würde. Innerhalb des Prozesses aber läßt sich jedes Intervall als substanzial oder funktionell in bezug auf das Vorhergehende oder Nachfolgende bestimmen, so daß sich beide Werttypen zueinander verhalten wie Ursache (Kausalität) zu Möglichkeit (Potentialität), Erwerbung zu Disposition, Arbeit zu Kapital, Wirklichkeit (Gewirktes) zum Wirkenden. Somit aber wird im

Schwengelspiel der Gegensätze, welche ich als aristokratischer und demokratischer Wert oder als *Tugend* und *Verdienst* gekennzeichnet habe, immer wechselweise eines das andere ablösen, so daß der eine auf den andern *verweist*, der eine den andern notwendig *bezwecken* muß. Aber eben damit ist auch die Notwendigkeit ewiger seelischer Reibungen von Mensch und Mensch und eine dauernde Spannweite zwischen Gruppen und Kulturen gegeben, je nachdem das Auge in der einen oder anderen Richtung eingestellt bleibt. ...

Vor dem kleinen Theater in Weimar sehen Sie das Denkmal Rietschels: Goethe und Schiller Hand in Hand! Wie hält doch Goethes Hand so ruhig lässig und selbstverständlich den heiligen Lorbeer, während Schiller krampfhaft nach ihm greift, als ob er seinen Anteil sichern müsse! Hierin erblicken Sie den Gegensatz der schönen und strebenden Menschlichkeit, der kompletten und problematischen Seelenart, von denen die eine den sichern Stolz des Habens und Besitzens, die andere den Ehrgeiz des Könnens und Erringens in sich ausbildet. Vielleicht fügt dieser Kontrast, daß die edelsten Freundschaften und Ehen dort entstehen, wo sich *harmonische* und *bewegte Seele* zueinander finden. Denn wenn wir die berühmtesten Freundespaare durchmustern (Tasso und Antonio, Hamlet und Laertes, Orest und Pylades), dann finden wir, daß solche Gegensätze sich *gerne* paaren; wenigstens, daß die Geschichte eine *Tendenz* zeigt, Namen zusammenzuspannen, welche solch konträre Charakteristik verstatten. Dann aber pflegt auf Seite der Habenden, Könnenden und Ruhenden leicht jene leise Verachtung zu liegen, die der geborene Aristokrat gegen den Streber hegt, der immer *will*, — „mit blauen Nägeln schwitzend und in Arbeit keuchend"; — so fühlt der vornehme *Grieche* gegenüber dem „Barbaren"! „Pflicht beginnt, wo Kraft gebricht." Umgekehrt aber empfindet der *kämpfende* Mensch einen tieferen Zusammenhang seines Lebens mit der *Ethik*. Auch sieht er wohl

die Gefahren der Stagnation, welcher der „Harmonische“ verfällt, dessen Ziel schließlich eine Stimmung und nicht mehr der Nutzen ist und dessen Nichtmehrarbeiten leicht zur Passivität entartet, wie wir an jeder Art von Adel oder Priesterschaft bemerken. Wir können in einer einfachen, wenig komplizierten Sphäre diesen psychischen Gegensatz studieren, wenn wir etwa die Briefe Moltkes lesen und sie dann mit den herrlichen Briefen vergleichen, welche Bismarck an seine Braut und Frau geschrieben hat. Wie viel stabiler, glatter und reifer ist Moltke! Wie viel unsicherer, reizbarer, produktiver ist ein Bismarck! Zum eigentlichen Typus dieses Gegensatzes aber, der an den Gegensatz weiblicher und männlicher Kultur erinnert, wird uns die substanziale Kultur der Griechen und die praktische Bedeutsamkeit der Römer! Die Römer zeigen durchaus jenes einseitige Machtgefühl des Erringens oder Erringenwollens und das erhabene Pathos des im engeren Sinne sittlichen, d. h. sozialen Menschen; der Grieche aber den hoheitsvollen Dünkel derer, die es nicht nötig haben, sich abzumühen, weil sie genau wissen, wer sie sind und weil sie sich selber schätzen und lieben. Dieses aber ist das spezifische Pathos des künstlerisch genießenden und geschmackvollen Weltmenschen, wie es Goethe im Charakter des Jarno schildert. Sie scheuen nichts so tief als den Verlust des Gleichmaßes, und das Hervorkehren von Affekten, als Vernachlässigung der edelsten Lebensform. — In einem Briefe an den Fürsten Pückler-Muskau schildert Bettine, wie Beethoven und Goethe in Karlsbad gemeinsam gewandert seien, als plötzlich die Kaiserin mit der Hofgesellschaft ansichtig wurde. Da sei Beethoven in wallendem Mantel, absichtlich den Hut auf dem Kopf behaltend, erhobenen Hauptes stolz durch alle Hofleute durchgegangen, — als er sich aber umblickt, sieht er den alten Goethe mit tiefgebeugtem Nacken stehen, den Vorübergehenden Reverenzen machend. Wer hatte recht, wer unrecht? Wer

verfuhr größer, wer kleiner? Hier war jeder von ihnen ſeiner Vollkommenheit treu geblieben.*) — Nun aber iſt freilich keine Frage, daß das Goetheſche Ideal (obwohl es das weit ſtrengere ſein kann) leichter der Gefahr unfruchtbarer Verknöcherung in kaltherziger Untadeligkeit ausgeſetzt iſt. In dieſer Überſteigerung äußert ſich das äſthetiſche Pathos, bei Oskar Wilde, wenn er charakteriſtiſche Stoßſeufzer niederſchreibt, wie etwa dieſen: „Ach, dieſe Menſchen; ſie verzeihen dir eher ein Verbrechen als deine Muße, und ſowie ſie dich ſehen, grüßen ſie ſchon: „nun, was „machen" Sie?" —

Wir haben es in dem einen Fall mit Schollenſeele, im anderen mit Wanderſeele und ihrer Pſychologie zu tun! Nun aber möchte ich behaupten, daß jede Kultur des „Eigenwertes" lange Perioden der Inzucht vorausſetzt! Das typiſche Beiſpiel dafür ſcheint mir die helleniſche Kultur zu ſein, welche die Kultur eines Blutes war, das ſich in eng determinierter Welt unvermiſcht hielt, ſolange man jenſeits der führenden Familien den Sklaven und jenſeits der Stadtmauern den Barbaren ſuchte. Denn in Bezug auf die vielverhandelte Frage, inwieweit Blutmiſchung oder inwieweit Inzucht dem Zuſtandekommen eigenartiger Leiſtungen günſtiger ſei, ſcheint mir das biologiſche Alter der Gruppe einen wichtigen Unterſchied derart zu ſtatuieren, daß für junge und noch aufſtrebende Kulturen ſtrengſte Inzucht der einzig mögliche Weg iſt, um eine weſentliche Eigenart feſtzuſetzen und durchzubilden. Und nur dort, wo typiſcher Eigenwert bereits fixiert iſt, ſcheint mir Hingabe und Untermiſchung, Aufnahme und Mitahmung fremder Gruppenelemente biologiſch ſtatthaft zu werden und in entſprechenden ſeeliſchen Neigungen zum Durchbruch zu kommen. Dieſes entſpricht der umge-

*) Vergl. hierzu meine Aufſätze: „Über Goethe". Neue Zeit 1902.

die Gefahren der Stagnation, welcher der „Harmonische“ verfällt, dessen Ziel schließlich eine Stimmung und nicht mehr der Nutzen ist und dessen Nichtmehrarbeiten leicht zur Passivität entartet, wie wir an jeder Art von Adel oder Priesterschaft bemerken. Wir können in einer einfachen, wenig komplizierten Sphäre diesen psychischen Gegensatz studieren, wenn wir etwa die Briefe Moltkes lesen und sie dann mit den herrlichen Briefen vergleichen, welche Bismarck an seine Braut und Frau geschrieben hat. Wie viel stabiler, glatter und reifer ist Moltke! Wie viel unsicherer, reizbarer, produktiver ist ein Bismarck! Zum eigentlichen Typus dieses Gegensatzes aber, der an den Gegensatz weiblicher und männlicher Kultur erinnert, wird uns die substanziale Kultur der Griechen und die praktische Bedeutsamkeit der Römer! Die Römer zeigen durchaus jenes einseitige Machtgefühl des Erringens oder Erringenwollens und das erhabene Pathos des im engeren Sinne sittlichen, d. h. sozialen Menschen; der Grieche aber den hoheitsvollen Dünkel derer, die es nicht nötig haben, sich abzumühen, weil sie genau wissen, wer sie sind und weil sie sich selber schätzen und lieben. Dieses aber ist das spezifische Pathos des künstlerisch genießenden und geschmackvollen Weltmenschen, wie es Goethe im Charakter des Jarno schildert. Sie scheuen nichts so tief als den Verlust des Gleichmaßes, und das Hervorkehren von Affekten, als Vernachlässigung der edelsten Lebensform. — In einem Briefe an den Fürsten Pückler-Muskau schildert Bettine, wie Beethoven und Goethe in Karlsbad gemeinsam gewandert seien, als plötzlich die Kaiserin mit der Hofgesellschaft ansichtig wurde. Da sei Beethoven in wallendem Mantel, absichtlich den Hut auf dem Kopf behaltend, erhobenen Hauptes stolz durch alle Hofleute durchgegangen, — als er sich aber umblickt, sieht er den alten Goethe mit tiefgebeugtem Nacken stehen, den Vorübergehenden Reverenzen machend. Wer hatte recht, wer unrecht? Wer

verfuhr größer, wer kleiner? Hier war jeder von ihnen ſeiner Vollkommenheit treu geblieben.*) — Nun aber iſt freilich keine Frage, daß das Goetheſche Ideal (obwohl es das weit ſtrengere ſein kann) leichter der Gefahr unfruchtbarer Verknöcherung in kaltherziger Untadeligkeit ausgeſetzt iſt. In dieſer Überſteigerung äußert ſich das äſthetiſche Pathos, bei Oskar Wilde, wenn er charakteriſtiſche Stoßſeufzer niederſchreibt, wie etwa dieſen: „Ach, dieſe Menſchen; ſie verzeihen dir eher ein Verbrechen als deine Muße, und ſowie ſie dich ſehen, grüßen ſie ſchon: „nun, was „machen“ Sie?“ —

Wir haben es in dem einen Fall mit Schollenſeele, im anderen mit Wanderſeele und ihrer Pſychologie zu tun! Nun aber möchte ich behaupten, daß jede Kultur des „Eigenwertes“ lange Perioden der Inzucht vorausſetzt! Das typiſche Beiſpiel dafür ſcheint mir die helleniſche Kultur zu ſein, welche die Kultur eines Blutes war, das ſich in eng determinierter Welt unvermiſcht hielt, ſolange man jenſeits der führenden Familien den Sklaven und jenſeits der Stadtmauern den Barbaren ſuchte. Denn in Bezug auf die vielverhandelte Frage, inwieweit Blutmiſchung oder inwieweit Inzucht dem Zuſtandekommen eigenartiger Leiſtungen günſtiger ſei, ſcheint mir das biologiſche Alter der Gruppe einen wichtigen Unterſchied derart zu ſtatuieren, daß für junge und noch aufſtrebende Kulturen ſtrengſte Inzucht der einzig mögliche Weg iſt, um eine weſentliche Eigenart feſtzuſetzen und durchzubilden. Und nur dort, wo typiſcher Eigenwert bereits fixiert iſt, ſcheint mir Hingabe und Untermiſchung, Aufnahme und Mitahmung fremder Gruppenelemente biologiſch ſtatthaft zu werden und in entſprechenden ſeeliſchen Neigungen zum Durchbruch zu kommen. Dieſes entſpricht der umge-

*) Vergl. hierzu meine Aufſätze: „Über Goethe“. Neue Zeit 1902.

kehrten Tatsache, daß die besondere Betonung des individualistischen, aristokratisch-substanzialen Wertes in erster Linie Sache jugendlicher und aufstrebender Gruppen ist, welche diesen Wert noch nicht haben, während in der Sphäre sehr dezidierter Typen sich ein entgegengesetzter Trieb zum Durchbrechen ihrer Kaste geltend macht, woraus sich z. B. erklärt, daß der heutige Adel ein größeres Kontingent von Mitläufern an die Sozialdemokratie abgibt, als das moderne Bürgertum und daß überhaupt konservative und radikale Gruppen oft die sogenannten liberalen oder bürgerlichen Parteien als gemeinsamen Feind erkennen und eben dadurch sich zusammenfinden. — — Überall dort, wo eine Eigenkultur durch lange Inzucht entstanden und damit zu einem stabilen Typus erstarrt ist (wie bei friesischer und niederländischer Bauersame; einem Teil der alpinen Bevölkerung, den Bewohnern der Nordseeinseln, dem größeren Teil des englischen und norddeutschen Adels), da ist für eine an die Grenze grotesker Übertreibung ihres Typus geratene Gruppe eine bewußte und einheitliche Blutentmischung geboten, wenn nicht der Typ degenerieren oder absorbiert werden soll. Besonders lehrreich liegt das Verhältnis substanzialer und funktioneller Tendenzen bei den Juden. Ihrer Natur nach (als ein Priestervolk von sehr exklusiver Religion und Sittlichkeit und von konstanter Blutmischung) sind sie der Typus eines Schollenvolkes ohne Scholle. Gleichzeitig aber mußte der Zwang der historischen Entwicklung sie zu Repräsentanten aller funktionellen Relationswerte und zu welthistorischen Agenten machen, welche ursprünglich die asiatische Kultur nach Europa und heute (als „Zionisten") die europäische nach Asien tragen. Damit aber ist ein unversöhnlicher Bruch in die Volksseele geraten, ein Zug von Unrast und Heimweh, welcher sie gegenüber dem rein substanzialen Wert verletzlich, nervös, unausgeglichen und unsicher macht, andererseits aber auch vor jenem gemütvollen Behagen und jener unfruchtbaren Unbeweg-

lichkeit bewahrt, welche die ſpezifiſch germaniſche Schollenkultur unleidlich ſelbſtgerecht geſtaltet. Denn es iſt die ſchwerſte Tragik und ſchwerſte Gefahr der germaniſchen Eigenart, daß ſie ſich in jener ſaturierten Selbſtgerechtigkeit wohl fühlt, die man in furchtbarſten Formen bei engliſcher Raſſe findet. Die Schriftſtellerei dieſer Leute iſt ein ewiges Sichkomplimentieren und Verſichern, daß man unnennbare Gefühle in Pacht habe. Ein Typus dafür iſt Carlyle, den Darwin aufs glücklichſte mit dem Wort charakteriſiert: Der unausſtehliche Menſch ſetzt ſich drei Stunden vor dich hin und redet über die Macht des heiligen Schweigens.

Es beſteht für mich kein Zweifel, daß die prinzipielle Wertung, welche Nietzſche mit dem Ideal des Übermenſchen vollzieht, die extremſte Verkörperung eben jener Wertrichtung iſt, welche ich als Schollen-, Inzuchts- oder Harmoniekultur hier charakteriſiert habe und daß wir unter dieſem Bilde den beſten Vorzug und die eigentümliche Grenze deutſcher Eigenart betrachtet haben!

2. Die Grenze der Erfüllungsethik.

Mit dieſer Pſychologie des „Eigenwertes" hängt nun auch das eigentümliche Verhältnis von Willensfreiheit und Determinismus bei Nietzſche zuſammen. Auf die Überzeugung von der vollkommenen Bedingtheit des Einzelindividuums baut ſich gleichwohl die Möglichkeit der Freiheit ſeines Willens auf, welche dadurch vermittelt wird, daß die Kauſalität „weiter nach Innen wandert", bis unabhängig von allen Umgebungen der Menſch nur noch von Trieben und Inſtinkten nezeſſitiert wird! Sobald nun aber dieſe Inſtinkte ſo verſittlicht ſind, daß ihr freies Spiel zugleich den Gipfel ethiſcher Arbeit verkörpert, ſobald der Menſch jenſeits von Überlegung und bewußtem

Willensentſcheid von Natur aus in jeder Lebenslage ſittlich, d. h. richtig reagiert, iſt mit der vollen ſittlichen Gebundenheit auch die volle Freiheit des Menſchen gegeben. Es iſt jene Freiheit, welche Spinoza Gott zuweiſt, der jenſeits der Wahl (die nur ein Ausdruck von notwendiger Gebundenheit iſt) durch nichts als durch ſein Eigenweſen determiniert wird. Auf dieſem Gipfel (welcher denn freilich mit der Höhe des Lebens zugleich den Tod markieren dürfte) ſchweigt aller Kampf! „Der Löwe und die Tauben“ ſchmiegen ſich froh geſellt zu Füßen des greiſen Zarathuſtra und künden ihm, daß „ſeine Kinder kommen“! Das Leben, welches ſich nur im raſtloſen Kampfe aller gegen alle oder aller um alle, in Haß oder Liebe emporſteigern kann, kommt endlich zu dem Punkte, wo Ausbildung an Stelle von Ausleſe tritt und die Qualitätsgeburt an Stelle einer quantitativen Überproduktion ſich gegenſeitig bedrängender Keime! Denn je ſeltener und höher der Typus wird, zu dem ſich der Menſch emporläutert, um ſo mehr Entgleiſungen, Abfälle, Betriebsunkoſten und Degenerationen liegen auf dem Wege zu dieſer letzten Läuterung. Oder anders geſagt, um ſo tiefer eine Lebensſtufe ſteht, um ſo mehr bedarf es zu ihrer Uberwindung oder Entwicklung intenſiver Nöte und je höher ſie ſteht, um ſo mehr iſt alle das von Natur gewährleiſtet, was auf den tieferen Stufen nur durch Mühe und Kampf gewährleiſtet werden kann, bis der letzte Eigenwert erreicht iſt und das Leben ſchweigt: als Gott oder Übermenſch.

Von unſerm theoretiſchen Standpunkt aus können wir nun nicht anſtehen, im Gegenſatz zu Schopenhauer, Wagner und Nietzſche alles Individuelle oder Äſthetiſche dem Sozialen oder Ethiſchen unterzuordnen. Aber wir können andererſeits aus dem Werke dieſer drei Großen lernen, daß der Kontraſt zweier Arten von Wertgefühl eben da iſt und tief in das Unbewußte unſerer Neigungen oder Abneigungen hineinragt. Wenn dem

nur auf sich selbst gestellten, sich selbst behauptenden und abweisenkönnenden Individuum der Reiz höherer Schönheit, Geschlossenheit und Stärke zuzukommen scheint, so kommen andererseits in den sozialen Zügen die zarteren, komplizierteren und geistigeren Seiten der Seele zu Recht. Das Spiel der Affekte aber mischt sich aus beiden Gewalten. Denn wie nach Platos schönem Worte alle Liebe ein Mittleres ist zwischen Haben und Nichthaben, Hingeben und Sichselbstbewahren, so können wir in allen Leidenschaften oder Strebungen den Grundtypus dieser zwei Wertgefühle aufweisen. Man kann sie als letzte Tatsache darlegen nicht aber vermeiden, wofern man eben leben und das heißt Partei ergreifen will! Es mag sein, daß schon in den kleinsten täglichen Neigungen dieser willensformale Gegensatz zum Ausdruck kommt, z. B. in der so ausgeprägten Vorliebe oder Abneigung mancher Menschen für Hunde oder Katzen. Man berichtet, daß z. B. Goethe keine Zärtlichkeit für den Hundewert, jedoch Neigung für den Katzenwert gefühlt habe! Mir ergeht es umgekehrt. . . .

Nietzsches Übermenschenlehre scheitert nun an dem Punkte, wo jede ästhetische Ethik, d. h. jede Theorie des Eigenwertes scheitern muß. Ein Ideal der Entwicklung, welches widerspruchslos aus gegebenen Erfahrungsdaten gewoben und als Vorbild der Wirklichkeit begründbar ist, wird zum Unding, sobald es aus dem luftleeren Raum der Konzeption in irgend eine Relationsbeziehung der Wirklichkeit versetzt wird. Zunächst zeigt sich dann, daß Macht- oder Eigenwerte zu sozialen Werten nicht taugen, daß sie möglicherweise sittliche Ergebnisse, nicht aber an sich selbst sittliche Inhalte sind, weil aller Eigenwert seiner Natur nach eine Verklärung des Tatsächlichen, alle Ethik aber ihrer Natur nach einen Bruch mit dem Tatsächlichen umfassen muß. In diesem Sinne

darf ich ſagen, daß Nietzſches ganze Umwertung, ſamt Übermenſch und ewiger Wiederkehr ein einziger großer Zirkelſchluß und ein Prozeß der Selbſtaufhebung alles Wertens geweſen iſt, welcher bei der ſchließlichen Sanktion der eben jetzt gegebenen erfahrungsgemäßen Machtverhältniſſe anlangen mußte. — In einem Atem behauptet Nietzſche, daß Leben oder Macht der Generalwert ſei und ſodann, daß man Urwerte wählen, ſetzen und begründen könne. Iſt nun aber das Leben ſchon ohnehin der Urwert, welcher ſich an und in allen Werten verkörpert (wofür freilich wiederum Nietzſche keinen Beweis hat als den „consensus omnium", welcher ſtillſchweigend vorausſetzt oder vorausſetzen muß, daß Etwas, was alle wollen, eben das ſchlechthin Wertvolle ſei) — ſo ſehe ich nicht ein, inwiefern dieſes Urwertfaktum auch noch als ſittlicher Wert aufgeſtellt werden kann, ohne daß dabei eine Tautologie herauskommt, wie etwa: „Der Menſch ſoll wollen, — was — er will!" Und wenn nun aller Wert nur unbewußter Geburtshelfer des Lebens iſt, wie kann man da wiſſen, ob nicht gerade der Leben negierende Wert dieſe Funktion am eheſten verſieht? Man brauchte nur (analog der modernen Pathologie) eine Krankheit als Mittel höheren Lebensaufgebotes aufzufaſſen, um gerade vom Standpunkt des Lebens eine Sanktion der Krankheit zu haben. — Wer wie Nietzſche nicht ein inhaltlich determiniertes Wollen, ſondern das ſtarke Wollen ſchlechthin zum Urquell der Ethik macht, muß konſequenterweiſe jeden Willensinhalt billigen, d. h. auf Urteilen oder Werten überhaupt verzichten! Und dieſer Widerſpruch, daß wir einerſeits einen Wert beſtimmen ſollen, der doch andererſeits vom „Leben" an und in uns beſtimmt wurde, läßt mit der „biologiſchen Ethik" auch die „biologiſche Erkenntnistheorie" in ſich zuſammenbrechen, für welche gleichfalls Kategorieen mittelſt deren wir das Leben geſtalten zugleich vom Leben an uns geſtaltet ſein ſollen! Sind die

logiſchen Axiome nur Ausweiſe der Nützlichkeitswege unſeres Machtwillens, dann iſt doch auch dieſe Wahrheit, daß das Wahre ein Jeweilsnützliches ſei, nur in Anwendung der aus Sozialnützlichkeit geborenen Axiome zuſtande gekommen, ſomit aber auch nicht „Wahrheit", ſondern vielleicht nur Ausfluß eines momentanen Willenszwecks juſt des Herrn Nietzſche! Und da jeder Verſuch, die Unzulänglichkeit oder Bedingtheit der Axiome zu beweiſen ſich auf Grund der Verwendung dieſer Axiome vollziehen muß, ſo muß an dieſem Punkt jede entwicklungsgeſchichtliche biologiſche Ableitung in die Brüche gehen. Damit aber wäre Nietzſches Philoſophie widerlegt, wie man jede naturaliſtiſche Philoſophie „widerlegen" kann. Aber was kann einem Philoſophen daran liegen, auf irgend einem Gebiete des Wiſſens recht zu behalten? Er ſchreibt ſein gedankliches Erleben, ſein ſeeliſches Erfahren nieder, ſo gut er kann und weil er muß. Eine Philoſophie, die etwas taugt, kann nur Abbild eines Menſchen ſein. Menſch ſein aber heißt ſich widerſprechen. Lebendig iſt nur, was noch ſich widerſpricht. Und nur ein Unwahres oder Totes gibt es: Eindeutigkeit. — Man möchte am liebſten über jedes Werk ſetzen, was Montaigne über das ſeine ſchrieb: Dieſes Buch, lieber Leſer, handelt von der Seele des Herrn Montaigne! Vielleicht verſtehſt du ſie beſſer als er ſie verſteht, vielleicht weißt du eben ſo wenig davon wie er. Eigentlich aber verſteh ich auch nicht, warum du dich mit einer ſo gleichgültigen Materie befaſſen willſt. . . .

3. Nietzſches Widerſprüche.

„Und ſollte ſich's nicht widerſprechen?"
Goethe.

„Nichts iſt wahr, alles iſt erlaubt"! Stand nicht ſo auf der Standarte des Übermenſchen? Aber warum ſollten wir nun

nicht auch dieſe Sentenz in die entgegengeſetzte verkehren: Alles iſt wahr und nichts iſt erlaubt! — „Nichts iſt wahr!“ Die abſolute Wahrheit dieſes Satzes würde auch den Satz ſelber unwahr machen und damit doch wieder die Möglichkeit objektiver Wahrheit begründen, denn er iſt lediglich ein Beiſpiel für jenen Typus eleatiſcher Urteile, welche eine allgemeine Regel aufſtellen, zu der ſie zugleich doch ſelber den Ausnahmefall zu bilden prätendieren. Soll der Satz aber nur eine relative Wahrheit, nur die Stimmung erkenntnistheoretiſcher Skepſis kennzeichnen, dann kommt dieſe bei der umgekehrten Erwägung, daß ſchließlich alles wahr, alles möglich ſein könne, noch beſſer und klarer zum Ausdruck. Und ferner: „Alles iſt erlaubt!“ — Damit will Nietzſche ſagen, daß nicht die Handlung den Menſchen, ſondern der Menſch die Handlung legitimiere und ſomit eine nach ſozialer Ethik als Verbrechen bezeichnete Tat, dadurch daß ſie der vornehme Menſch und die vornehme Geſinnung auf ſich nimmt, eben etwas anderes und beſſeres geworden ſei. Damit wären alſo möglicherweiſe alle Taten „unter Umſtänden“ gerechtfertigt! Nun aber ſage man mir doch, wonach ich denn die Vornehmheit der Geſinnung bemeſſen ſoll, wenn nicht eben daran, daß ſie unter keinen Umſtänden eine Handlung zum Schaden eines andern zu üben fähig oder willens iſt, d. h. daran, daß die Sphäre deſſen, was ſie ſich de facto als Recht zubilligt eine engere iſt, als auf ſeiten der unvornehmen Lebenspraxis? Oder anders geſagt: wenn der „Herrenmenſch“ der nur von ſich aus nezeſſitierte Menſch iſt, dann iſt die Geſetzmäßigkeit ſeines Handelns eben gebundener und die Zone der Adiaphora für ihn eine kleinere, als für irgend einen andern Menſchen!! —

Wir begegnen zumal im Bereich der Sexualethik jener „herrenrechtlichen“ Auffaſſung, welche ſich zu Übergriffen in

fremde Perſonalſphären ein Sonderrecht zuſpricht, weil ſie ſich deſſen „würdig“ erachtet. Wir begegnen jenem feigen Verſteckenſpiel, welches das Daß der Handlungen ſo fanatiſch aus dem Moralkodex ſtreicht, als ob nur ihr Wie in Betracht kommen dürfe! So leſe ich bei einem modernen Ethiker den Satz: „Die Geſchlechtsehre von Frau oder Mann wird ſich künftig nicht an die Frage binden, wie oft, ſondern nur wie ein Menſch geliebt habe.“ Und den andern, „der vornehme Menſch darf die für den unvornehmen verbotene Handlung ſich ſchlechterdings zubilligen“; — echtes Phraſengeklingel!, denn gerade der Fortfall von „Sonderrechten“, d. h. nicht das Sichausnehmen von einer für alle geltenden Forderung, ſondern die perſönliche Ausdehnung dieſer Forderung auch auf die Läſſigkeitsſphäre der andern und ſomit eine letzte Vereinheitlichung des Lebens im Sinne der ſozialen Forderung macht das Weſen der Vornehmheit aus! Man beachte, daß alle Ethik an ihrer Wurzel nur Meinesgleichenethik iſt, d. h. daß Verpflichtungs- oder Wertgefühle ſich zunächſt in bezug auf den „Nächſten“, wie Familie, Sippe, Kaſte, Stamm u. ſ. w. ausbilden und daß ſchon ein ſeltener Grad ſittlicher Kultur erreicht iſt, wo ſie ſich gegenüber allen Gliedern des Menſchengeſchlechts, und vielleicht auch gegenüber den höheren Tierſpezies einſtellen können; wenngleich auch hier noch die Pflicht- und Schuldgefühle gegenüber dem näher Verwandten ſtets andersartig ſind als gegenüber einem entlegeneren Lebenskreiſe. Aber ſelbſt auf höchſten Stufen der Sittlichkeit liegt zwiſchen der Sphäre deſſen, was jeder als das ſchlechthin Erlaubte erachtet und jener andern, wo für jeden das ſchlechthin (gegen jedes Lebeweſen und in jeder Lage) Verbotene beginnt, das ungeheure Mittelreich all der ſozialen Reaktionen, welche ſich ohne poſitive oder negative Wertbetonung vollziehen. Nun läßt ſich aber leicht zeigen, daß die Seinesgleichenethik mit Erweiterung des Erfahrungs-

d. h. Mitahmungskreises eine relativ unbegrenzte Ausdehnung bekommt. Oder anders gesagt: je höher das Ideal steigt, um so größer wird die Fülle von Verantwortungen, um so geringer die Zahl schlechthin gleichgültiger Handlungen. . . .

Man hat denn auch in der Praxis der Strafrechtspflege oft auf die Fatalität verwiesen, daß ein Rohling, von dem man eine sittliche Reaktion nicht erwartet und dem man seine Zurechnungsunfähigkeit als Grund zur Strafmilderung zubilligt, von unsern Gerichten eigentlich linder getroffen werde, als der sittlich Gebildete, dem man das Bewußtsein des sittlichen Sollens (das ihn vielleicht ohnehin schon bei Übertretungen, die der Stumpfe als selbstverständlich übt, mit Reue straft) noch als straferschwerend anrechnet. Man könnte gerade so gut (so meint Fr. v. Liszt) die Tatsache der sittlicheren Konstitution als strafmildernd, die der unsittlicheren als erschwerend beim Strafmaß in Betracht ziehen. — Es liegt hier die psychologische Frage vor, ob die objektiv unsittliche Handlung in dem Maße strafbarer sei, als sie von einem im übrigen sittlich einsichtigen oder aber von einem sittlich rohen Menschen geübt wird? — Weit komplizierter aber noch wird dieses Dilemma zwischen culpa und dolus, wenn wir die umgekehrte Frage stellen, ob eine Handlung schuldvoller sei, wenn sie zum Schaden eines sittlich wertvollen oder aber zum Schaden eines sittlich wertlosen Individuums verübt wird (wobei sich in der Praxis beide Arten von Fragen sehr komplizieren können). — Ich weiß nun wohl, daß jeder von Ihnen geneigt sein wird, mit Kant die gegen den sittlichen Charakter geübte Verfehlung für schwerer zu halten! Und Sie können das in der Tat leicht begründen, wenn Sie extreme Fälle (etwa das Töten eines Maulwurfs und den Totschlag an einem wertvollen Menschen) gegeneinander stellen! Nun aber bedenken Sie auch, daß gerade die Tatsache der Schwäche, Verschuldung, äußeren oder inneren Wehrlosigkeit auf seiten

des andern das Verpflichtungsgefühl des ethisch Überlegenen verstärken sollte! Wenn wir definieren müssen, was wir denn als typisch „unvornehm" an der alten Wertungsweise (welche nur „Gerechtigkeit", aber nicht „Vornehmheit" im Auge hat) befinden, dann werden wir sagen: Es ist dieses, daß der Mensch die Schwäche oder Schuld eines andern zum Podium seiner eigenen Unschuld und Gerechtigkeit gemacht hat! Daß er sich selber, indem er den andern schädigt, noch zum Tribunal über den andern aufwerfen will. . . . Nichts hört man häufiger als die Wendung, „er ist selber Schuld daran!", mit welcher man sich schlechterdings beruhigen und jedes quälende Verantwortungs- oder Verpflichtungsgefühl gegenüber Lage und Schicksal des andern von sich abwälzen will! Diese ganze Wendung aber ist nichts anderes als eine versteckte Umschreibung des Motivationsgesetzes. Schon das griechische Wort *αἰτία* bedeutet gleichzeitig Ursache und — Schuld. Darin aber liegt ein wichtiger psychologischer Hinweis. Sobald es uns nämlich gelungen ist, die „Ursache" von Unglück oder Beeinträchtigung in die gegebene Konstitution des Betroffenen hineinzuschieben (was selbstverständlich immer gelingen kann), haben wir auch die beruhigende Erbsünde oder Schuld an der Hand, welche uns das Recht gibt, an dem sogenannten „Schuldigen" schuldig zu werden. In diesem Sinne ist jedes moralische Pathos nur Schutzwehr gegen das Pathos des Mitleidens und Verstehenmüssens! Dem gegenüber aber müßte nun der „Übermensch" das an dem „Schuldigen" geübte Verbrechen für unbilliger halten, denn ein Verbrechen, das gegen einen Menschen geübt wird, der sich im Bewußtsein seiner höheren Natur und Unschuld doch immer noch erheben und erholen kann! Beides verhält sich zueinander wie der offene Kampf gegen Raubwild, zu einer Treibjagd, auf welcher von sicherem Stande aus, langgehegtes Reh-

wild in Haufen niedergeschossen wird, — ein Vergnügen, das einer gewissen Plebejerkaste als „vornehm“ gilt, wohl weil es der Typ alles gemeinen Handelns ist! In den meisten Fällen holen wir uns (man denke zumal an die Allüren des geschäftlichen Verkehrs) die Erlaubnis zu den kleinen Unebenheiten gegen die andern aus dem Bewußtsein, daß der andere gegen uns ebenso und schlimmer verfahren wäre — ein Argument, das die verfeinerte Rachsucht der Gerechtigkeitsethik vielleicht gelten läßt, das aber gerade vor der Vornehmheitsethik des substanzialen Wertes nicht bestehen kann! Man hört wohl diese typisch vulgäre „Herrenmoral“, die Verunrechtung einer Sklavenkaste damit rechtfertigen, daß sie sagt: „Diese Leute wollen oder verdienen es nicht anders!“ „Sie taugen ja doch nichts!“ „Es ist hier nichts mehr zu verderben gewesen.“ — Aber wenn dem nun auch so wäre, so würde für die vornehme Natur dieses nicht nur die Distanz verschärfen, sondern vor allem jenes Verpflichtungsgefühl rege machen, welches den unbeirrbar Stärkeren gegenüber dem Schwächerausgerüsteten bewährt. Und damit bräche denn alle individuelle Sondermoral kläglich in sich zusammen! — Das Sichgeltendmachen der Überlegenheit (auch sittlicher Überlegenheit) geschieht schon ohnehin! Es ist aber kein ethischer Tatbestand darin gegeben, daß der in irgend einer Sphäre Mächtigere „Recht behält“ und daß alle unsere Sympathieen mit Handlungen nur dadurch zustande kommen, daß uns diese Handlungen entweder direkt förderlich sind oder indirekt (sofern wir uns selbst in die Seele des andern verwandeln). Es ist nur eine triviale Selbstverständlichkeit, daß das ganze Bereich des Moralischen eine Kompensation irgendwelcher Notstände sein muß! So ist vielleicht Scham das Kompens für Mut. So kann moralischer Mut erst entstanden sein, wo physischer nicht mehr ausreicht. — Solche Untersuchungen

ſubtiler Affektzuſtände können uns erſt einige Klarheit über pſychiſche Zuſammenhänge ſchaffen, welche Nietzſche immerhin geahnt, aber im Sinne ſeiner falſchen Wunſch- und Wertungsweiſe interpretiert hat. Hier haben wir noch dunkle Probleme der Affektlehre. . . .

Vom Standpunkt des Übermenſchen könnte nun eine immanente Kritik auch noch manche andere Scheinwahrheiten Nietzſches in ihr gerades Gegenteil verkehren! Wenn z. B. Zarathuſtra eine Philoſophie des Lachens und der Freude kündet und jedes ſpottet, der ſich nicht ſelber auslacht, ſo kann man leicht zeigen, daß die Entwicklung zum Übermenſchen ein anwachſendes Finſter- und Strengerwerden des Lebens und ein Sichſelberernſtnehmen herbeiführen muß. Am einleuchtendſten aber werden alle Widerſprüche Nietzſches in jener Theorie, welche ich für die notwendige, letzte Konſequenz und für das Spiegelbild ſeines ganzen Denkens halte, in welcher der Cirkulus Vitioſus zum Weſen der Welt wird und der Abſchluß einer lebenumſpannenden Kreisbahn erreicht iſt, an dem Nietzſches Lehre wie Nietzſches Seele zuſammenbricht.

4. Die ewige Wiederkehr.

„Mit der Zeit geht es vorüber,
alles miteinander." Ibſen.

„Alles iſt ſchon dageweſen!" „Nichts iſt neu!" „Man kehrt immer wieder zurück!" „Es iſt immer wieder das Gleiche!" — Bedenken wir zunächſt, daß das, was wir „gleich" oder „ähnlich" nennen, nur durch die Begrenztheit unſeres Gedächtniſſes oder die Mängel unſeres Unterſcheidungsvermögens ähnlich und gleich iſt, indem wir nur durch „Über-ſehen" feinerer Schwebungen, —

Ähnlichkeitsreihen in uns ausbilden können, wobei jede neue Ähnlichkeitserkenntnis immer auch zugleich eine anwachsende Unterschiedserkenntnis involviert, so daß wir je nach Einstellung der Blickrichtung sagen können: „Es ist alles gleich“ oder „es ist gar nichts gleich!“ — Diese Verschiedenheiten der Blickrichtung charakterisieren nun aber lediglich den Denktypus und man könnte wohl sagen, daß das Vorwerten des Ähnlichen und jenes „Alles ist Eins“ entweder der Ungenauigkeit und Jugendlichkeit oder aber dem Altern und Müdewerden unseres Denkens entspricht. Und dieser Zustand reizbarer Ermüdung und Abschlußbedürftigkeit (den ich hinter allem sogenannten „Monismus“ und „Pantheismus“ argwöhne) ist nun auch der psychologische Hintergrund von Nietzsches Wiederkehrslehre. Sie ist gleich jeder Beharrlichkeits- oder Einheitskonzeption der logische Niederschlag einer Erschöpfung der Ideenbewegung. Es liegt tiefer Sinn darin, daß Faust, der rastlose Geist, dem Teufel erlegen sein soll in dem Augenblick, wo er das Gegebene zu verweilen bittet. Nun ist der Pakt verloren. Der Inhalt dieses Wiederkehrwahnsinns fällt indes schon mit der schlichten psychologischen Tatsache dahin, daß alles jeweils Gegebene alles jemals Gewesene in sich aufnimmt. Würde nun aber wirklich der kosmische Prozeß eine Kombination und Permutation endlicher Seinselemente sein, bei welcher ein gegebener Zustand schließlich wiederkehren muß, so würde, da jeder neue Weltumlauf aus den Elementen des alten hervorgeht, die bloße Verschiedenheit der Anzahl vorhergegangener gleicher Umläufe auch eine qualitative Verschiedenheit jedes neuen Umlaufs schon in sich schließen. Es kann gar nicht beim zweiten bis nten Mal genau das Gleiche wie beim ersten Mal „wiederkehren“, weil schon die numerische Rangierung der Umläufe eine qualitative Verschiedenheitsnuance mit sich bringt. — Die gleiche Lehre wurde vor Nietzsche von Blanqui und Le Bon vertreten,

allzu primitiv, als daß eine „Widerlegung" für uns notwendig schiene. . . .

Wir alle kennen jenes typische Erlebnis, daß angesichts bestimmter Örtlichkeiten, Menschengesichter oder Situationen, ohne daß wir den Zusammenhang begreifen, uns ein Bewußtsein davon anwandelt: Dieses alles vorausgewußt, schon einmal geträumt oder einst gelebt zu haben. Die psychologische Erklärung dieses Phänomens ist kompliziert. Aber sie dürfte vor allem mit der Tatsache rechnen, daß die begrifflichen und sprachlichen Elemente, mittels deren wir uns über seelische Vorgänge orientieren, nur eine geringe Anzahl von Kombinationen gestatten, so daß unser bewußtes Leben, obwohl niemals genau der gleiche Zustand wiederkehrt, uns doch immer die selben Teilelemente in neuer Variation zeigt. Es ist somit oft ein hoher Grad gewollter Aufmerksamkeit erforderlich (den wir im Ermüdungszustand nicht aufbringen), um die geringe Verschiedenheit einer neuen Kombination nicht über der Gleichartigkeit all ihrer Elemente zu übersehen, so daß wir zu dem irrtümlichen Urteil kommen, ein schon mehrfach Erlebtes vor uns zu haben. Aber mit solchen psychologischen Analysen des Gleichheitserlebnisses gibt sich nun Nietzsche nicht zufrieden. Er baut vielmehr auf das Gesetz der endlichen Anzahl (das ihm beim Studium Dührings aufgeht), eine Metaphysik, deren Akzeptierung zuletzt zum Postulate der Ethik gemacht wird! Und der Ausgangspunkt dieser neuen Metaphysik wird der physikalische Satz von der Erhaltung der Energie: meßbare Größen, die man bei Bewegungen von Körpern beobachtet, geben dauernd die selbe Summe, so kompliziert die Bewegung auch ist. — Nun aber nimmt Nietzsche diesen Satz nicht so, wie ihn der Philosoph nehmen müßte, nämlich als Definition. — Sondern er behandelt ihn nach Art naiver Naturphilosophen als empirisch-konstatierte Tatsache (ähnlich etwa wie

Ernst Häckel, als „induktiver Naturforscher“ ein „monistisches Substanzgesetz“, all in seiner Kindlichkeit, „entdeckt“ zu haben wähnt!). Das, was bei Bewegungen sich gleich bleibt, nennt die Naturwissenschaft eben „Energie“, d. h. Fähigkeit, Wirkungen zu leisten, und wenn wir sagen, daß Energie eine stabile Größe sei, dann sagen wir damit eben das, was in der Definition des Begriffes steckt. Der Begriff Energie aber hat sein unvermeidliches Gegenstück im Begriffe der Entropie, d. h. in dem Begriffe einer Größe, die bei allen Umsetzungen nicht abnimmt, sondern anwächst. Wenn wir nun aber den Kosmos als Einheit auffassen, dann ist es selbstverständlich (weil schon in der Definition des Begriffes gelegen), daß kosmische Energie, mögen wir sie auch ins Unendliche immer neu und aus neuen Kraftquellen rekrutieren, schließlich endlich ist. — Es ist für den menschlichen Geist unmöglich, eine einheitliche Welt als Perpetuum mobile vorzustellen. Vielmehr muß kosmische Bewegung allemal Bewegung zu einem Endziel, d. h. zur Ruhelage hin sein, nach deren Erreichung der Bewegungsturnus neu anfängt, wenn nicht der erreichte Stillstand ein ewiger Zustand, d. h. absoluter Tod sein soll. — Alle Untersuchungen der modernen Biologie (ich denke dabei vor allem an die geniale Kontinuitätslehre Weismanns und an die von Roux angeregte biomechanische Forschung) drängen uns mit innerer Logik zu naturphilosophischer Mechanik hin. Diese aber muß das Leben als endliche Krafteinheit und das Entwicklungsziel als einen Zustand des Maximums und eben damit des Ausgleichs aller Lebensdifferenzen auffassen, ähnlich wie die Soziologie schließlich bei einem Zustand sozialer Entropie stillestehen muß, in welchem der absolute Atomismus und die absolute Sozialisierung, das Maximum an sozialer Differentiation und eben damit auch der absolute Kommunismus erreicht ist. Nun aber könnte man die Frage stellen, ob der Endzustand, in welchem alle Entwicklung ausmündet, denn

auch wirklich Höhepunkt, d. h. Ziel der Entwicklung ſein müſſe? Dieſes nämlich iſt die naive Annahme, in welcher evolutioniſtiſche Spekulationen ſtets befangen bleiben. Es ſcheint in der Natur der „Entwicklungslehre“ zu liegen und ihren großen Zauber und Nutzen für die breite Maſſe der „Gebildeten“ auszumachen, daß ſie von fortſchrittsfreudiger, optimiſtiſcher Erwartung getragen wird. Man gibt zwar gerne zu, daß die Erreichung des letzten Entwicklungszieles auch die Grenze, d. h. den „Tod“ des Kosmos markiere, aber dieſe Grenze oder dieſer Tod ſoll denn doch zugleich die Erfüllung einer „Miſſion“, ja die Erreichung der Gottähnlichkeit, die Verkörperung des abſoluten Ideals für die Menſchheit umſchließen. Eine höchſt kindliche Vorſtellung, welche unſer praktiſcher Glückswille in die Wiſſenſchaft hineinträgt! — In keiner Sphäre des Lebens finden wir, daß der Höhepunkt mit dem Tode, wohl aber, daß er mit dem Anfang des Sterbens identiſch iſt. Wir können uns nun aber eine „Entwicklung“ des Lebens überhaupt nicht anders vorſtellen, als wie den Verlauf der Entwicklung eines Einzellebens oder auch des Lebens einer Art, einer Gruppe oder Biocönoſe. Wir haben uns auch das Keimplasma, welches die Möglichkeiten und Anlagen einer ſpezifiſchen Art inveſtiert als endliche Quantität vorzuſtellen, welche im Laufe der Werde- und Vergehensgeſchichte dieſer Art ſich in all ihre Exemplare aufteilt und verbraucht, — gleichſam ein unterirdiſches Rhizom, das ſich durch weite Zeitſtrecken dahinzieht und von Knoten zu Knoten neue Individuen der gleichen Art hervortreibt, in denen ſich die Wachstumsenergie der Wurzel ſchließlich erſchöpft und die Lebensbewegung zum Verebben kommt. Oder man vergleiche die mit dem Keimplasma einer ſpezifiſchen Art geſetzte und relativ iſolierte vitale Bewegung mit der Energie eines durch vielerlei Medien tretenden Wärme- oder Lichtſtrahls, deſſen Wirkungsfähigkeit proportional der Länge ſeines Weges abflauen muß. Wir ſehen z. B. an unſern Kultur-

pflanzen — (eine Tatsache, mit welcher zumal der Rosenzüchter vertraut ist) — daß wir die Individuen der gleichen Art keineswegs ins Endlose propagieren können, daß vielmehr jede neue Art ein Endästchen am Entwicklungsstamme bildet, einen biologischen Typus, der sich nur eine Zeit lang fortpflanzen läßt, bis die im Älternkeim dieser Gattung manifestierte Lebensenergie im Laufe der Generationsketten verausgabt wurde. Nach dieser Analogie der Kulturpflanzen aber haben wir uns schließlich auch die Entwicklung der Kulturmenschheit zu denken. Und diese Erwägung, daß die Entwicklung einer Art auch als ihre Erschöpfung im Zustand der Entropie, den wir als „Ziel" oder „Ideal" der Entwicklung bezeichnen, gedacht werden müsse, scheint mir durch eine vielleicht noch schwerer ertragbare Vorstellung ergänzt werden zu müssen. — Dieses „Ziel" nämlich ist nicht Ende, sondern nur Höhe der Menschheit! Es bezeichnet gleichsam den Pegel, bis zu welchem der Fluß der Entwicklung steigen kann, um von da an wieder absinkend zu verflauen, so daß das letzte Glied der Reihe vielleicht das differenzierteste, sicher aber auch das lebensunfähigste und dem Typus des „Übermenschen" unähnlichste Glied sein muß. Damit aber wäre auch die Entwicklung des Erdengeschlechts als eines Ganzen in den zwecklosen Kreislauf eingespannt, welcher Lebensalter oder Jahreszeiten wechseln läßt, das Verblühen zum Resultate der Blüte, die Blüte zur Folge des Verblühens macht und den Gedanken an den objektiv auffindbaren „Oberwert" oder „Letztzweck" aller Lebensprozesse eben verbietet. Darin aber läge nun freilich nur die trostloseste Resignation und die hoffnungslose Apathie der vollendeten „Objektivität", kurz eine Ethik, welche auf Aktivität und Freiheit des Individuums im kosmischen Kreislauf verzichtet und somit keine Ethik wäre, wenn nicht jeder objektive Zusammenbruch neue seelische Innerlichkeiten entbände! Überall und in allen Lebenstiefen nämlich muß der Mensch auf das Absolut-Hoffnungs-

loſe zurückgeworfen, muß ihm die letzte Zuflucht und Vertröſtung ſeiner Bedürftigkeit entzogen werden, damit er (wofern er nicht daran zugrunde geht) ungewohnte Hilfsquellen aus ſich ſelber entwickle! Denn es iſt das letzte Weſen des Menſchen, daß er ſich ſchlechterdings nur bei dem „Objektiven", bei der „Erfahrung", d. h. bei dem ſinnloſen, plumpen und brutalen fait accompli beruhigen kann! Und in dieſem Sinne iſt jeder Verluſt, welcher neue „Notwendigkeiten" ſchafft, ein neuer Gewinn! — Man hört oft das törichte Wort Goethes: „Dem Volke muß der Glaube erhalten bleiben." Man ſollte es mit beſſerem Rechte umkehren und ſagen, daß dem Volke ſchlechterdings jeder Notbehelf, jede Krücke, jeder Glaube entzogen und es aufs ſchlechterdings Unabwendbare geworfen ſein muß, eh' es zu Beſſergeſtaltung und Höherſteigerung ſeines unmittelbaren Loſes gelangen kann. Es iſt ein fundamentales Geſetz der Ethik, daß der Fortſchritt ſozialer Kultur an den Rückſchritt metaphyſiſcher und religiöſer Surrogate gebunden iſt und daß der Menſch ein „guter Nachbar der kleinen Dinge" wird im ſelben Maße, als alle großen Dinge ins Unermeßliche ferngerückt werden. Jene endgültige Vernichtung des metaphyſiſch-dinglichen Weltbildes, jene radikale Diskreditierung aller ſogen. „Philoſophie", die über Gott, Seele und Welt ſchwätzt und das Unmögliche zu wiſſen heuchelt, jene Hinwendung auf das Erreichbare, Praktiſche und Nüchterne unſeres kleinen albernen Lebens und auf die Erhöhung dieſes Lebens hat die Wege zu einer neuen Art Weltauffaſſung und einer neuen Art europäiſcher Menſchen geebnet, die über den gegenwärtigen Menſchen ſchließlich ſoweit hinauswachſen wird, daß ſie ſich mit ihm ſo wenig mehr gatten und zuſammenfinden kann, wie ein differenzierter Kulturmenſch von heute mit einem primitiven Naturkinde.*) Eine unendliche Fülle von Seelenſtoff

*) Würde eine Zeit kommen, in welcher die ſittlich und geiſtig Höchſtſtehenden, deren Leben heute damit verläuft, daß ſie, ſofern ſie

und Menschenintereſſe, welche jahrhundertelang auf Fragen des Jenſeits und die Sorgen um das, was hinter dem Leben ſteht, verwendet wurde, iſt nunmehr frei geworden! Der Menſch, welcher ſein nächſtes Glück und die Pflicht gegen das Nächſte um des „Heils ſeiner Seele“ willen verſäumte, wünſcht heute, ſtatt an falſch geſtellten, ins Luftleere und Abſtrakte überſteigerten Problemen herumzuraten, aus gegebenen Mitteln und mit gegebenen Kräften jeweils das Beſtmögliche herauszuſchlagen. Die Religion iſt der Träger der Ethik, aber die Ethik der Tod der Religion. Gleich wie es Bakterien gibt, die an ihren Stoffwechſelprodukten zugrunde gehen, ſo erſtirbt das religiöſe und metaphyſiſche Bedürfnis an dem, was es als ſeine Beruhigung ſchließlich aus ſich heraustreibt, und jeder neue Bankerott im Bereiche der Träume und Gefühle iſt nur ein neues Irritans für ökonomiſche und wirtſchaftliche Arbeit! Auch in Nietzſches Wiederkunftslehre und Willensatomiſtik haben wir nur ein glänzendes Beiſpiel für die alte Tatſache, daß unſere bedeutſamſten Spekulationen nur auf der Baſis der Primitivität und Unwiſſenheit unſeres Denkens möglich ſind. Nur ein philoſophiſcher Dilettant konnte dieſe Gedanken noch mit ſo tiefem Ernſte verarbeiten und durchleben! Darum liegt denn auch ein gut Stück geiſtiger Unreife darin, wenn ſie auf ihren objektiven Gehalt volviert und „widerlegt“ werden,

---

nicht vernichtet werden, ſich gegenſeitig vernichten, zu Bildungs- und Lebensgenoſſenſchaften zuſammentreten, ſo könnte eine Adelskaſte entſtehen, deren Vorherrſchaft über die ganze Erde unausbleiblich wäre. Die Vorausſetzung ſolcher Höherzüchtung des Menſchen aber wäre die Aufhebung der Familienwirtſchaft einerſeits, die konſequente Monogamie und Inzucht andererſeits. Die wirtſchaftliche Vereinigung freier Frauen und Männer, die in unverbrüchlicher Geſchlechtstreue und Einheitlichkeit des Lebens eine geſchloſſene, ſich ſelber genügende Kaſte bilden und der radikale Erſatz aller ſtaatlichen Zwangspoſtulate durch das freie Wollen ſittlich gebundener Menſchenſeelen müßte aus dem Menſchen von heute einen radikal neuen Typus hervortreiben.

während das einzige Problem, das uns Heutige gegenüber Nietzſches Gedanken anwandeln und intereſſieren kann, gar nicht aufgeworfen wird, die pſychologiſche Frage nämlich, wie es komme, daß gerade dieſer Wiederkehrsgedanke für unſern Denker zu einem Erlebnis wurde, an dem auch der perſönliche Menſch innerlich zerbrochen iſt, und an dem ſeine ganze Moralphiloſophie (ſoweit ſie nicht bloße Moralpſychologie war) künftig zerſchellen muß?! Denn der Gedanke der Wiederkehr des Lebens, in welchem Nietzſche ein ungeheures Stimulanz der Ethik ſieht, weil unter ſeiner Wirkung jeder bemüht ſein werde, ſo zu leben, wie er ewig leben wolle, iſt (wie ich zum Schluß zeigen möchte) nichts anderes als die verſchnörkelte Bankerottmeldung der geſamten neuen Wertlehre. . . .

5. Der Untergang.

„Wenn wir im Kampf mit ihrer Zeit
Die großen Menſchen ſehn,
Aus innerſter Notwendigkeit
Dem Tod entgegengehn.
Dann möchten wir der Meiſterung
In des Geſchickes Zwang
Zurufen mit Begeiſterung
Glückauf! zum Untergang!“

Die Pſychologie der Todesfurcht hat analog der zweifachen Art von Wert und Unwert, Lebensmehrung und Entartung, welche wir im neunten Kapitel kennen gelernt haben, auch mit einer Zweiheit von Erlebniſſen zu rechnen. Zunächſt gibt es ein ſpezifiſches Angſterlebnis, für welches charakteriſtiſch iſt, daß wir uns ſelber zu entgleiten, aufzulöſen und zu verlieren in Gefahr ſtehen. Sodann ein anderes, welches dadurch gekennzeichnet wird, daß die Möglichkeit der Umſchichtung oder Neuanpaſſung auf Reize, welche Bedingung des Lebenkönnens iſt, dadurch ab-

geschnitten wurde, daß wir in einem bestimmten Momente gleichsam festgeronnen, angebunden und versteinert sind. Ein Erlebnis der ersten Art haben wir etwa, wenn wir nachts vor den Spiegel tretend, unser Bild mit voller Objektivität wie einen fremden Gegenstand betrachten, wobei sich ein Gefühl körperlosen Schwebens einstellt, in welchem wir uns selbst zu entgleiten fürchten. Etwas Ähnliches kenne ich aus schlaflosen Nächten, wenn in der äußersten Überwachtheit fieberhafter Ermüdung der ersehnte Schlaf zuletzt mit *Angst* erwartet wird, etwa wie das Hinabgleiten in einen dunkelschaurigen Abgrund; auch wohl aus Kindheitserinnerungen, indem ich mich entsinne, so *unfähig* zu Konzentration und Selbstbewußtheit gewesen zu sein, daß ich zuweilen mich an die Schulbank klammerte, nur um ein Gefühl davon zu haben, daß ich *da* sei. Der entgegengesetzte Schauder, der noch entsetzlicher und wie *alle* Angst die Motorkraft der geistigen Arbeit des Menschengeschlechtes ist, könnte uns etwa *dann* erfassen, wenn des Nachts, während wir in den Spiegel starren, unser eigenes Ich in vollster Ebenbildlichkeit uns plötzlich entgegentrete. Eine solche Begegnung mit dem *Doppelgänger* schwebt den Menschen seit alters als besonders furchtbar und grauenerregend vor! Man stelle sich einmal die Frage, wie ein jeder von uns sich wohl benehmen würde, wenn dieses Bewußtwerden des genauen Ebenbildes nicht nur im Schauder eines Augenblicks, sondern während des ganzen Lebens stattfände, derart, daß bei allen Handelweisen gleichzeitig immer der Doppelgänger vor unser Bewußtsein trete? Ich sehe dann keinen anderen Weg als entweder dieses Nebenich oder aber sich selber zu *töten*. Und *welche* von diesen beiden Reaktionen wir wählen, das wird von Güte und sittlichem Wollen oder aber von der Hartnäckigkeit und eigenwilligen *Bösartigkeit* unseres Wesens abhängen. Denn jenes Erlebnis, welches wir im Auge haben, rührt an die *letzte* und *tiefste* Tatsache der Psychologie der *moralischen Gefühle*. Damit wir nämlich überhaupt

ſittlich reagieren können, iſt es notwendig, daß wir in jedem Augenblick des Lebens eine Seite unſerer Seele vor allen anderen ergreifen und vorwerten, d. h., daß wir im Gegenſatz zu unſerem gegebenen, hiſtoriſchen Ich ein ideales oder erwünſchtes Ich beſtändig vor Augen haben. Nun aber denke man, daß dieſes gegebene hiſtoriſche Ich (wie es im Bewußtwerden des Doppelgängers der Fall ſein würde) gleichſam in perpetuo vergletſchert vor unſerem geiſtigen Auge ſtände. Es iſt klar, daß ein ſittliches Beſſerwerden nunmehr unmöglich iſt und damit überhaupt alles Neuanpaſſen gegenüber gefährdenden Neubedingungen unſerer Umgebung. Wir können daher eine ſolche Vorſtellung nur mit beklemmender Angſt vollziehen. Denn alles Lebendige ſchaudert vor Zwickmühlen oder Sackgaſſen, d. h. vor ſolchen Zuſtänden, aus denen ein Hinauswachſen und Fortentwickeln ſchlechterdings nicht mehr möglich iſt, ſondern die Seele in einer beſtimmten Gewöhnung und Ordnung ſchließlich vereiſen muß. — Ich entſinne mich aus der Kindheit, daß keine Vorſtellung mir qualvollere Angſtgefühle vermittelte als die, in einem Weltall eingefangen zu ſein, dem das Lebende niemals entfliehen kann, — alſo eben das, was Nietzſches Wiederkehrlehre zum Prüfſtein der Ethik und der höchſten Lebensbejahung machen will. Es liegt in dieſer Akzeptierung des ewigen Lebens ſomit nur eine beſondere Art von Selbſtmord. Nicht jene Art des ſittlich erhabenen Mordes, der unſer empiriſches, hiſtoriſches Ich einer höheren Idee oder einem unerreichbar gewordenen Zielzuſtande opfert. Sondern jene grauenhafte Selbſtkaſtrierung, welche gerade umgekehrt die Möglichkeit des Ziels und der Fortentwicklung, einer Konſervierung des juſt Gegebenen, des „moi haissable“ zum Opfer bringt, — gleich als wenn das Juſtgegebene auch das Vollkommenſte wäre. Mit dieſer Verewigung des Empiriſchen wird das ideale Bereich der vérités de raison dem groben Bereiche der vérités de fait zum Opfer gebracht. Die unzeitliche Welt der Normen wird in einer plumpen Verewigung

der Tatsächlichkeit ausgelöscht. In der Tat würde der Mensch, welcher sein gegebenes Leben ohne den Wunsch des Bessermachens genau *eben* so wieder durchleben *wollte*, sich damit als ein absolut vollendeter oder aber als ein absolut *unsittlicher* Mensch dokumentieren. Er würde (in der Sprache der Bibel gesprochen) nicht den alten Adam vernichten, um den neuen anzuziehen, sondern umgekehrt den neuen, noch ungeborenen töten, um das ewige Behagen des alten zu garantieren und würde mit solcher *Perpetuierung* seiner Zustände gar nichts anderes tun, als was Nietzsche den *häßlichsten* Menschen, den „Mörder Gottes" tun läßt, welcher die „Rache am Zeugen" nimmt. Es ist somit kein Zweifel, daß der brüchige, ringende, *disharmonische* Mensch, (der von Goethe verworfene Heautontimorumenos) als stark *wollender*, wertender, produktiver Mensch zwar einen ästhetisch unerquicklicheren, aber gleichwohl sittlich *höheren* Typus darstellt als jene scharfkonturierte, geschlossene, unpathetische Größe, welche Nietzsche so sehr *bewundert*.

Die hier berührten psychologischen Zusammenhänge greifen tief in Mythologie, Religion und Volksmythus ein. Die teratologischen Erscheinungen, welche zumal in der Hellenistenzeit gesammelt und beschrieben sind, menschenähnliche Felsen, blutriefende Steine, die Sagen von Verwandlungen der Menschen in Bäume, Blumen, Tiergestalten, Säulen — sie beschäftigen die *Fantasie* nur darum so lebhaft, weil in ihnen eine Stabilisierung und Substanzialisierung des Lebens vorliegt, bei welcher der Entwicklungsfaden abreißt und nichts übrig bleibt als das Entsetzen vor der *schlimmeren* Art des Todes, des Todes mitten im Leben! Wir haben hier den Schlüssel für unsere merkwürdigsten und eigenartigsten Gefühlserlebnisse! Für unseren Schauder angesichts der Leiche, der Statue und der Wachsfigur. In den Schriften der Romantik, vor allem aber bei Poë und Hoffmann spielen Doppelgänger, Marionetten, Wachsfiguren und

Automaten ihre unheimliche Rolle. Denn an ihnen erleben wir diese Angst vor dem Erstarren in der Identität, das Gegenstück zu jener anderen Angst vor der Durchbrechung oder dem Verlorengehen der Identität, — zwei Zustände, die dem seelischen Wechselspiel von Gegenahmung und Mitahmung entsprechen dürften.*) Der Schauder vor der festgeronnenen menschlichen Stimme, welche das Echo zurückwirft, die Angst des Gespensterglaubens und das bange Gefühl bei jeder anthropomorphen Wahrnehmung, (die uns doch andererseits gerade das Vertraute in der äußeren Welt wiederspiegelt, und darum auch Gefühle von Sicherheit, Bekannt- und Zuhausesein vermitteln kann) — all diese Bangigkeiten steigen aus der gleichen Quelle: nämlich aus der Identitäts- oder Erstarrungsangst. Darum kehrt in Sagen und Märchen so oft die Vorstellung wieder von zwei Zwillingsbrüdern, die einander so ähnlich sind, daß nicht einmal die Mutter sie unterscheiden könnte. Sie müssen einander in tödlichem Hasse bekämpfen, weil keiner im Anblick des anderen zu leben vermag, — ein Hinweis darauf, daß nicht das Verschiedenartige, (welches im Gegenteil Hingebungs- und Liebesgefühle erregt), sondern die Gleichartigkeit der Charaktere, Typen und Rassen die Wurzel des intensivsten Hasses zu sein pflegt. — Wenn nun aber der Bruch im Gegebenen, die Abkehr vom Empirischen und der Gegensatz zweier nicht auseinander ableitbarer Welten, der empirischen und der rationalen, die psychologische Urverfassung des sittlichen Menschen ist, dann müßte die absolute Lebensbejahung auch absolute Negation der Ethik sein. Die biologische Ethik, welche die Moral nur als psychologische Tatsache, nämlich als Vehikel des Machtwillens gelten lassen will, müßte konsequenterweise schließlich bei der Selbstaufhebung alles sittlichen Wollens und der

*) Vergl. Kap. 2 S. 148, Kap. 9 S. 393.

radikalen Sanktionierung des Schlechterdings-Gegebenen und Empiriſch-Objektiven ſtranden. Indem ſich Nietzſche in dieſe äußerſte Konſequenz ſeiner einſeitigen Werttheorie verrennt, erlebt er jenes Angſtgefühl des Doppelſeins, jene Identitätsſtarre, welche uns nichts mehr übrig läßt, als entweder das Doppel-ich totzuſchlagen oder aber als ein Säulenheiliger zu enden! Das prinzipielle Vorurteil der neuen Schönheitsmoral, daß der ſubſtanziale, äſthetiſche Wert (der „Faktwert") der Zielpunkt alles funktionellen oder praktiſchen Wertes, (des „Aktwertes") werden müſſe — führt ſchließlich zur Vernichtung des Wollens und damit des ſittlichen Wollens überhaupt! Indem Nietzſche dem Angſtgefühl der Ichauflöſung, der Dekadence der Selbſtentgleitung und dem Selbſtmorde altruiſtiſcher Askeſe entfliehen will — (Enderlebniſſe, die ihm aus ſeiner Jugend und aus dem Schopenhauer-Wagnerſchen Ideenkreiſe vertraut waren) — verfällt er der ſchlimmeren Selbſtvernichtung des Erſtarrens in Ewigkeit, Unveränderlichkeit und Stabilität! Indem er das metaphyſiſche Sein einem raſtloſen Werden oder Geſchehen opfert und alle Ontologie bekämpft, gleich wie Heraklit die Eleaten bekämpfte, — verfällt er ſchließlich einem neuen Abſoluten. Der „ewige Zirkel" erſtarrt in ſich ſelber! In einem immer wiederkehrenden Leben gibt es keine „Entwicklung" und kein „Ziel" mehr! Unſer Wille zu organiſcher Form oder Schönheit, — (eine Grundtatſache alles äſthetiſchen und religiöſen Erlebens), — kann ſich endgültig nur ſo befriedigen, daß das Ganze unſeres Lebens als ein äußerſter Zuſammenſchluß aller in der Zeit zerſtückelter Momente ſtabiliſiert wird. Unſere Angſt vor dem Tode (welche nichts iſt als der Ausdruck unſeres Noch-Ungeſättigt- und Unvollendetſeins) flüchtet ſich zuguterletzt in eine kosmiſche Einheitskonſtruktion; in „Gott". Bei Nietzſche aber vollzog ſich dieſe äußerſte Syntheſe eben in der Idee eines ewigen Kreislaufs, welcher nur für das Bewußtſeinsauge in den zeitlich rhythmiſchen Tanz wechſelnder Geſtalten

auseinanderfließt. Nur für das Bewußtsein ist das Leben Wellenspiel zwischen Berg und Tal. Aber was unter dem Aspekt der Zeit eine Entwicklung zu sein scheint, das ist an sich selber starr, ewig und selbstgenug. Damit aber sind alle Ziel-, Zweck- und Wertgedanken ausgeschlossen. Sie setzen den Gegensatz von Tod und Leben voraus. Dieser Gegensatz aber ist in Nietzsches Einheitskonzeption völlig sinnlos geworden. Und so stehen wir zuguterletzt vor demselben Dilemma, vor welchen schon der Tiefsinn des ältesten Mythus Halt macht. Im Garten des Paradieses wachsen zwei Bäume! Der „Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen" und der andere „Baum des ewigen Lebens". Aber nur von ihrer einem kann der Mensch essen. Denn das Erkennen des „Guten" oder „Bösen" ist schlechterdings gebunden an die Tatsache, daß dieses Leben nicht ewig ist. Oder anders gesagt: alle Ethik ist Korrelat zu der Tatsache des Untergangs oder Todes! — Indem nun aber Nietzsche die Bejahung des Lebens in ewiger Wiederkehr zum letzten Postulate der optimistischen Ethik macht, hebt er alle Ethik auf. Er hat sich verstiegen. Es gibt keinen Ausweg mehr! Das Vergangene erzeugt Zukunft und Zukunft verzehrt die Vergangenheit. Der „religiöse" Mensch blickt zurück, der „soziale" blickt voran. Dort liegt der Wille zur Vereinheitlichung; hier Wechsel und Bewegtheit. Beides aber ist Trug und Traum. Das Leben ist eindeutig geworden. Lebendig aber ist nur, was sich widerspricht... So strandet Friedrich Nietzsche an der Undeckbarkeit seines Wissens und seines Lebens. Der gebundenste züchtigste Mensch endet als Gedankenwüstling: dissolut und desolat. Sein maßlos unergründlicher, blutarmer Reizhunger erfriert in sich selbst. Wie der indische Derwisch dreht sich diese Gedankenekstase immer noch im Kreise und wieder im Kreise, bis der arme Menschenleib verbraucht ist. Er hat sich hintersonnen. Er hat sich zu Tode seziert. Nichts bleibt übrig aus den seltenen Entzückungen zartester Gefühlstöne,

aus unermeßlichem Sprachreichtum, aus Formkleinodien und spätester Kunst der deutschen Laute, als eine bodenlos plumpe vérité de fait. Dieses stumpfsinnige Verzicht auf Zweck, Ziel, Ende und Wert; auf Helfen und Tat, auf jegliches Wollen! Denn die absolute Bejahung des „Objektiven" ist der sicherste Selbstmord. Alles das, was im Gefühl wahr und recht ist, das ist objektiv unwahr und ungerecht. Oder umgekehrt: Das objektiv Seiende inhibiert die Nuance und negiert die Besonderheit jedes Eigenlebens. Wir sitzen in der Zwickmühle. Wenn mit der Vernichtung ihrer menschlich-ethischen Bedeutung auch die Welt unzugänglich unfaßlicher Absolutheit nicht aufgehoben ist, unser Interesse an dem, was bleibt, ist doch sicherlich aufgehoben. Und damit unser Leben, unsere Lebenswelt!! Dumpf versteint, ohne Lust und selbst ohne Fähigkeit zu einem Schmerze, beugen wir uns vor dem ewigen: So ist es. So bleibt es. So soll es sein. Ita est ergo ita sit. Die moderne amerikanische Philosophie nennt das: Pragmatismus. Jeder hat recht, so lang er lebt und ist er tot, dann ist er eben ausgemerzt. Denn Wollen und Ziele der Menschen arbeiten nicht am Seienden, sondern sind das Allein-Seiende. Und das, das wäre nun das ganze, ganze Resultat unseres tiefsten Ethikers, unseres herrlichsten Menschen. . . .

Nach der Voll-endung Roms soll auf dem Forum ein furchtbarer Erdspalt aufgeklafft sein, aus welchem unterirdisches Feuer hervorleckte, das die kaum erbaute Stadt vernichten wollte. Da aber soll der edelste und beste Römer freiwillig hinabgesprungen sein, um neidische Götter zu versöhnen und die erhabenste Schöpfung der Menschenarbeit zu erretten. — Unsere philosophie-psychologischen Untersuchungen stehen vor einer letzten Frage! Wie kommt Nietzsche dazu, eben den Gedanken, den er in seiner „stillsten Stunde" als Bankerott aller Ethik erkennt, den er jahrelang mit sich

herumträgt und der Welt zu verkünden ſich ſcheut — gleichwohl zum Prüfſtein ſeiner Ethik, ja zu ihrem Zwangspoſtulate zu machen, an deſſen Akzeptierung ſich bewähren ſoll, ob ein Menſch das Leben liebt, bejaht und fördert, oder aber zu dem nihiliſtiſchen, ſkeptiſchen und degenerierten Typus der Vergangenheitsmenſchen zu rechnen ſei? Wie kommt Nietzſche zu ſeiner intellektuellen Selbſtaufopferung?

Indem ich dieſe Vorträge wieder durchleſe, befinde ich mich in Oberbayern, unter den Kaſtanien des alten Kloſters Schäftlarn. Mir gegenüber liegt die Eingangspforte zu einer kleinen Metzgerei. Ein kräftiges, geſcheckes Kälbchen wird ſoeben zur Schlachtbank geführt. Es läßt ſich willig bis an das unheimliche ſchwarze Tor treiben. Dann bleibt es angewurzelt ſtehen; mit ſtieren, verglaſten, geängſteten Augen! Es hebt die Nüſtern, als ob der Blutgeruch aus dem Schlachtraum ihm entgegenſchlage. Zwei kräftige Metzgerburſchen prügeln auf das Kälbchen los. Sie verknoten ſeinen Schwanz, damit der Schmerz es vorantreibe. Sie ſchlagen mit Ochſenziemern auf die empfindliche Hinterferſe. Sie drängeln und ſtoßen nach vorn! Aber alles iſt umſonſt! Und plötzlich ein Schrei, gerade als wenn ein Kind ſchreit. Das Kalb ſenkt den Kopf und geht freiwillig und ohne Zögern über die entſetzliche Schwelle. Und es ſcheint, als ob das freiwillige Unterliegen auf das Tier wie momentane Erlöſung wirkt, gleich als ob es fühlen könnte: „Schickſal, ich folge dir, denn täte ich es nicht, ich müßt es ja doch, aber unter Tränen.“ Der Metzger kann es nun ja wohl nach einem Rechtsſatz ſchlachten. Volenti non fit injuria ...

Was ich hier vor mir ſehe, iſt das Gleichnis alle jener Erlebniſſe, in denen der Menſch ſeiner Freiheit und Aktivität gewiß wird. Wir alle befinden uns in der Lage armer Sünder,

welche nicht wissen, ob sie in der nächsten Stunde leben gelassen werden und darum schließlich das Unvermeidliche wollen, und als ein abgekürztes Verfahren den Tod durch eigene Wahl ihrem langsamen Totgequältwerden vorziehen. Denn jenes Gefühl der Freiheit, welches jede Reaktion begleitet, in der wir uns „aktiv" fühlen, kommt dadurch zustande, daß wir die Fähigkeit haben, etwas, was doch ohnehin und von vorhinein geschehen muß, schließlich auch in unser „Wollen" zu wandeln. — In dieser Erwägung liegt die Rechtfertigung eines Gedankens, der bei Nietzsche immer wieder auftaucht, nämlich jenes Gedankens, daß der freiwillige Tod der Gipfel all unserer Autonomie sei! Nun kann aber freie Todeswahl nur der Ausgang des gebrochenen Lebenwillens sein. Und Nietzsche hat doch gerade die Ungebrochenheit des Willens und eine absolute Bejahung des Lebens ohne Hintergedanken und Hinterzwecke für das Wesen aller Sittlichkeit erklärt. Es soll, (so sagte er,) nicht das Gegebene einem „höheren" Leben geopfert, sondern schlechterdings und auf immer bejaht werden. Somit wirbelt Nietzsche aussichtslos in einem entsetzlichen Gefühlskarussell! Einmal erkennt er an, daß eine absolute Bejahung, der Stillstand des Lebens und der Untergang aller Ethik ist. Sodann aber sieht er wieder den Gipfel der Ethik in einer Bejahung, welche doch zu Selbstvernichtung hinführt. Ein furchtbarer Schauder durchrüttelt ihn bei dem Gedanken, daß alle Existenzen gleich Don Quichotte in einem fruchtlosen Kreislauf sich abmühen. Und andererseits fordert wieder der Stolz und die Selbstachtung des Höhenmenschen ein unbedingtes Ja zu der Ewigkeit all seiner Taten. Seine radikale Wiedergeburt muß jeden Possibilismus und Opportunismus ausschließen! Damit aber begeht er einen geistigen Selbstmord. Auf dem Gipfel der Philosophie klafft ein trostloser Schlund, den die Menschheit nur dadurch überbrücken kann, daß sie sich selbst hineinstürzt.

Sobald das Gebäude fertig ist, zeigt sich, daß das Fundament zu locker war. Und damit der Boden Haus und Bewohner noch trage, hebt der Baumeister Stein um Stein ab, die er mühevoll zusammenschleppte, wirft sie jauchzend in die Flamme und springt schließlich selber hinterdrein. Nun kommt die „Hochzeit für Licht und Finsternis!" Das ewige Leben wandelt sich in unergründlichen Tod! Die letzte Konsequenz der Wahrheit wird zum Wahnsinn! . . .

Nichts ist dir gewiß als dies unentrinnbare Leben. Ihm entkommst du nicht. Aber es ist unwahrscheinlich, daß es außer dir Entwicklungen, Fortschritte, Ziele gibt. Und wenn es dergleichen gäbe, so ließe sich von dem Allem doch nur Dieses sagen: Es kommt immer — ganz anders. Du willst Gutes tun; du schaffst Gräber. Du tatest Schlimmes und du schufest Leben. Wir wissen nichts davon. Wir sollten weniger „heroisch" sein. Seien wir Menschen. Wir sollen uns helfen. Sie haben dich alle nötig. Und was geht dich schließlich das „Endziel" an? Es gibt nichts als die Wahrheit dieses Augenblicks. Aber wenn dem so ist, wenn es nur einen Gott gibt: Leben, dann ist am göttlichsten, der es fröhlich fortzuschenken fähig ist. Denn was lebt eigentlich, wenn nicht die großen Toten? Heute und immer! Wenn Etwas leben soll, dann muß man eben daran sterben. Es gibt ein merkwürdiges Gedicht von Seneka. „Schlagt mich lahm und blind; haßt mich; werft mich in eure Kerker; schmäht mich; zermartert mich — si vita superest, bene est, wenn ich dabei noch am Leben bleibe, dann erträgt es sich ja." Eine tiefe Wahrheit. Aber derselbe Seneka sprach das viel tiefere Wort: qui potest mori non potest cogi. . . .

Auf Celebes findet sich eine merkwürdige psychologisch tief begründete Sitte: Das Amoklaufen. Es ist der anständige Weg, sich aus einer schwierigen Lage zu befreien. Glaubt ein Mann,

daß er sein Leben verspielt hat, daß er nicht mehr fortleben kann, so packt er sein Kris, läuft durch Mangkassar und sticht mit dem Rufe „Amok! Amok“ jeden nieder, der ihm in den Weg kommt. Er rächt sich an der Gesellschaft. Dafür aber rächt sich die Gesellschaft wieder an ihm. Flinten, Messer und Speere werden auf ihn gerichtet und so stirbt er, überwältigt von vielen, mitten in den wahnsinnigen Erregungen des Kampfes auf Tod und Leben. Diese Art des freien Todes, die man auch dem Verbrecher zugesteht, gilt bei den Malayen für ebenso ehrenhaft, wie in Japan das Harakiri oder im alten Rom der Sturz in das Schwert. Wie viel gefühlstiefer diese Auffassung des Naturmenschen als unsere vulgäre Verdammung des Selbstmörders! Keine Frage, daß künftige Jahrhunderte dem freiwillig Sterbenden bei seinem Vorhaben Staatsschutz und Staatshilfe gewähren und den aktiven Tod erleichtern werden! Er ist der Notausgang, durch welchen sich die sittliche Freiheit und tiefste Würde des ohnehin verlorenen Menschen errettet. Immer dort, wo Schicksal oder Ehrgefühl ein Äußerstes abnötigen, ist der letzte Ausweg des zertrümmerten Menschen der, daß er freiwillig tut, was zu tun er doch innerlich gehalten ist. . . . [In einer Reisebeschreibung finde ich einen gräßlichen Bericht von drei Menschen, die auf eine Klippe geraten, dem Hungertode entgegengehen. Da bietet sich der Älteste von ihnen den andern zur Nahrung an. Sie amputieren ihm die Arme. Dadurch erhalten sie sich einige Tage, nach deren Verlauf sie von einem Schiffe bemerkt und gerettet werden. Nun stelle man sich vor, daß alle drei am Leben blieben und frage sich, in welches Gefühlsverhältnis wohl der Krüppel, welcher sich opferte, nun zu den beiden anderen geraten sein mag, die durch Annahme solchen Opfers an ihm zu Henkern wurden? — Es ist dieses das komplizierte Problem des Ritters Delorgue, welcher innerlich gezwungen ist, jedes letzte Opfer zu bringen, damit aber

unfähig wird, zu verzeihen, daß *solches* Opfer akzeptiert wird.] ... Hier aber frägt sich nur Eines: Wie *kommt* der Tapfere zu seiner Selbstaufopferung? Der springende Punkt in der Psychologie aller *Selbstaufopferungen* ist allemal *dieser*, daß ein *sittlicher* Mensch im äußersten Falle eben *das* zum *Inhalt* eines *freien* Willensentscheides *macht*, was im Grunde nur in der Konsequenz seines Handelns, seines Gefühls oder seiner Einsicht liegt. So aber steht es nun auch im Ausgange *Nietzsches*! *Der persönliche Untergang* ist (so paradox das auch klingt) *die letzte Konsequenz einer absoluten Lebensbejahung*! Den letzten *Sieg* erringt die unheimliche *Folgerichtigkeit* dieses großartigen Denkers eben dadurch, daß sie in der Bejahung des Lebens auch den Tod und im völligen Stillstand noch das Leben bejahte....

*Abschluß.**)

Als im Jahre 1900 am wichtigsten Gedenktage des deutschen Volkes, am 28. August, der größte Philosoph unseres Zeitalters auf dem Kirchhofe des sächsischen Dörfchens Röcken bei Lützen in die Erde gelegt wurde, unmittelbar an der weißen Wand der —

*) Die Leistungen der deutschen Nachfolge Nietzsches sind ihrer kompleten Gleichgültigkeit entsprechend in diesem Buch mit barmherzigem Schweigen übergangen. Indessen mag hier jenes komisch furchtbare Satirspiel nach der Tragödie zum Schluß wenigstens erwähnt sein. Das Erbe Nietzsches wurde bald Staffage für allerlei findige und windige Figürchen. Ein talentvoller Seifenagent, Herr Naumann; Herr Zerbst, eine Nietzschekarikatur aus Honigkuchen; Herr Lichtenberger, ein eleganter Raisonneur; der gottbegnadete, orakulöse Wunderrabbi, Herr Steiner; endlich gar Herr Ernst Horneffer, perorierender Religionsstifter und Spezialist für dionysische Räusche und Griechentum in Frack, solche Art liebe Menschenkinder haben gesorgt, schwerste, feinste Probleme billig zu vergröbern und Nietzsches geheimen Garten in Volksweide zu überführen.

Kirchenmauer, da trat nach vielen geſchmackloſen Worten weiſer und gelehrter Männer auch ein unbekannter junger Menſch an das offene Grab, irgend ein deutſcher Student, um dem Toten wenige ſchlichte Dankesworte nachzurufen im Namen der gegenwärtigen Jugend. Er dankte Friedrich Nietzſche als dem Erzieher unſerer Generation. Denn die Kämpfe, welche Nietzſche kämpfte, ſind die unſeren. Die Kontraſte, denen er erlag, der Gegenſatz äſthetiſch-religiöſer und ſozial-ethiſcher Impulſe, ſubſtanziellen und funktionellen Wertes, iſt der Konflikt unſerer Zeit und in irgend einer Form müſſen wir alle durch ihn hindurch. Kein Philoſoph kann uns dabei beſſerer Halt werden, ein beſſerer Schutz gegen alles Zuchtloſe und Schwächliche, alles Halbe und Gemeine! Keiner freilich macht uns das Leben ſo ſchwer! Keiner fordert gleich ſtrenge Auffaſſung und Führung unſeres Lebens. Denn für ihn iſt das individuelle Leben nur die harte Schule der Selbſtbeſtimmung und Selbſtkultur. Strebe ich denn nach meinem Glücke? ich ſtrebe nach meinem Werk! ſo ſpricht eine neue Pflichtenlehre, deren Blickpunkt zwar ein anderer geworden iſt, die aber an Strenge und Erhabenheit den alten Lebenslehren nicht nachſteht. Wer freilich kann wiſſen, zu welchem Mißverſtändnis auch die beſte Wahrheit im Munde derer wird, die für ſie nicht reif ſind, oder die für Intereſſe und Bequemlichkeit nur einen Deckmantel ſuchen? Auch Wiſſenſchaft iſt Kunſt! Sie ſteigt aus unſerem Blut, aus unſerem Leben. Sie iſt kein paſſives Ereignis, ſondern menſchliche Wirkung und befreiende Tat. Somit wiſſen wir nicht, was in letzter Objektivität wahr oder falſch ſei, denn alles beſtimmt die Stunde, das Zeitalter und die Umgebung, beſtimmt das nunc et hic, das Gefühl und die Wahrheit eines jeden Augenblicks, und es bleibt uns nichts übrig, als blind zu vertrauen, daß irgendwo und in irgendwem alles und jedes zu ſeiner Reife komme! Wir dürfen aber nicht den Schmied verantwortlich machen, wenn ſein Meiſterſtück irgend-

wo Schäden stiftet. Käme es in eines Kindes Hände, dann werden sie sich zerschneiden. Fällt es in die Hand eines Verzweifelten, dann kann er das Schwert gegen sich selber kehren. Aber der Tapfere wird mit ihm seine Feinde bestehen ... Ich muß am Schluß dieser Vorträge zurück an eine Nachmittagsstunde denken, in der ich, ein unberatener, junger Mensch vom Hause Goethes kommend, die lange, steile Luisenstraße in Weimar hinanstieg, um das andere Haus zu sehen, in welchem damals Nietzsche lebte. Ich habe keine bestimmte Erinnerung davon. Ich sehe graue tote Felder, rote und gelbe Ziegel, einen fernen Turm, ein kleines bäuerliches Wirtshaus mit einem Garten, darin viele Tiere waren und viele spielende Kinder. Matte, fahle, zitternde Farbe. Niedere Hügel. Naher Herbst. Da saß ich zweifelnd und unwissend, auf einem Feldstein. In das Haus zu treten wagt ich nicht. Einige Jahre später ging ein anderer denselben Weg. Ihm danken wir Verse, mit denen ich jetzt diese Vorträge schließen will:

Schwergelbe Wolken ziehen überm Hügel
Und kühle Stürme, halb des Herbstes Boten
Halb frühen Frühlings. . . . Also diese Mauer
Umschloß den Donnerer!? — ihn, der einzig war
Von Tausenden aus Rauch und Staub um ihn!? —
Hier sandte er auf flaches Mittelland
Und tote Stadt die letzten stumpfen Blitze,
Und ging aus langer Nacht zur längsten Nacht?!

Blöd trabt die Menge drunten. Scheucht sie nicht!
Was wäre Stich der Qualle, Schnitt dem Kraut?
Noch eine Weile walte fromme Stille
Und das Getier, das ihn mit Lob befleckt
Und sich im Moderdunste weiter mästet,
Der ihn erwürgen half, sei erst verendet!
Dann aber stehst du strahlend vor den Zeiten
Wie andre Führer mit der blutigen Krone.

Erlöſer du! ſelbſt der Unſeligſte —
Beladen mit der Wucht von welchen Loſen
Haſt du der Sehnſucht Land nie lächeln ſehn?
Erſchufſt du Götter, nur um ſie zu ſtürzen,
Nie einer Raſt und eines Baues froh?
Du haſt das Nächſte in dir ſelbſt getötet,
Um neu begehrend dann ihm nachzuzittern
Und aufzuſchrein im Schmerz der Einſamkeit.

Der kam zu ſpät, der flehend zu dir ſagte:
„Dort iſt kein Weg mehr über eiſige Felſen
Und Horſte grauſer Vögel, — nun iſt not:
Sich bannen in den Kreis, den Liebe ſchließt!“ . .
Und wenn die ſtrenge und gequälte Stimme
Dann wie ein Loblied tönt in blaue Nacht
Und helle Flut — ſo klagt: ſie hätte ſingen
Nicht reden ſollen dieſe neue Seele!

Nachworte.

Das Märchen raunt: dem Mörder iſt ein Fluch.
Die Toten bluten. Er ſoll nicht verweilen.
Nimm dich in acht vor dieſem ſtummen Buch!
Sahſt du wohl bluten ſeine toten Zeilen?

Seied anmutig im Geben. Seied keuſch im Wort. Seied naiv. Seied innig. Scheinet fröhlich und getroſt. Und geht es nicht, ſo ſeid tapfer. Ihr ſollt eine Manier haben und ſollt anders ſein als die andern. Aber nicht Manierertheit, nicht laute Kakozelie. Es ſei Arbeit daran, aber kein Schweiß. Denkt methodiſch, aber nicht über Methode. Euer Wort ſei Haut, aber kein Panzer. Es iſt leichter, ein „grundlegendes Lehrbuch“ ſchreiben, als die Pointe zeigen. Scheuet nicht Dunkelheit, aber bemüht euch zu ſchlichter Klarheit. Es ſteht im erſten Evangelium: „kommt es aus Gott, dann kommt es von ſelber.“ Habe Ehrfurcht und bedenke, daß die andern immer klüger ſind, viel ſtärker, viel notwendiger. Aber zugleich bedenke, daß du morgen nicht mehr dabei biſt, übermorgen, für immer verweht. Das gibt dir die Pflicht, nichts ungeſagt zu laſſen. Scheulos, keinem zu Gram, keinem zu Gefallen. Es iſt *dein* Leben. „Und nun, ihr Guten, findet euch ab“ . . . Als ich dieſe Worte ſprach, hört ich aus dem Publikum: „Das iſt zu philoſophiſch. Das iſt Fachwiſſenſchaft. Das geht *uns* nichts an.“ Da ſie aber gedruckt ſind, ſagen die Fachleute: „Das iſt „Privatlyrik“. Das iſt nicht

philoſophiſch. Das geht uns nichts an.“ Was iſt zu tun? Du mußt dir am Morgen ſagen: „ich bin ja kein Künſtler, ſondern Gelehrter“. Aber am Abend: „nein, Gelehrter bin ich nicht, aber vielleicht Künſtler.“

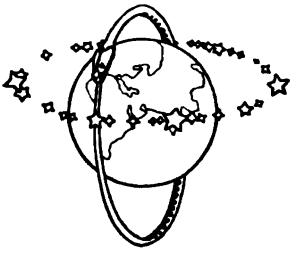
Eine wunderſame Erfahrung erweiſt uns, daß der Einfluß, welchen ein Hypnotiſeur auf ſein Medium übt, nur gerade ſo weit reichen kann, als er ſich ſeinerſeits in Willens- und Gefühlsleben dieſes Mediums einzulaſſen und umzuwandeln vermag. Jeder nun aber, der öffentliche Wirkungen irgend welcher Art erſehnt, ſteht unter dem Zwange dieſes gleichen ſeeliſchen Geſetzes, daß er denen folgen ſoll, welchen zu gefallen er eben beſtrebt ſein muß. Und dieſes ſagt uns, daß es niemals Kämpfer gegen ihre Zeit noch Werke gegeben hat, die ein Menſch geſchaffen hatte. . . . Die ungeheure Welt der Idee, die ſich im ewigen Austauſch neuer Erfahrungen und vorbeſtimmenden Gefühles im Laufe der Weltmyriaden aus Menſchenliebe und Haß herausgehoben und zum Sozialgeiſt kriſtalliſiert hat, die eherne Welt idealer Axiome, unabhängig von Zeit, Ort, Perſon, Erkenntnis, jene ultrakauſale Welt, die wir einſehen und nicht leben, jene Welt Platos, allgültig und allverknüpfend, deren Mittler und Träger dennoch alle Milliarden Leiber waren, die im Boden modern, feine Gehirne, treue Augen und weiche Herzen, mit denen die Erde gedüngt und gepflaſtert wird, dieſe ewig fließende und in jedem ganz ſeiende objektive Welt des Zeit- und Weltgeiſtes, ſie hängt über uns Einzelnen und all unſerm Bewußtſeinsleben, immer und nie, überall und nirgend, als die ungreifbare Atmoſphäre, in der wir weben, leben und ſind. Wir alle glauben zu ſchaffen und zu geſtalten. Und ſind doch nur Saitenſpiel letzter Geſamtheiten und ſind Geſchöpfe jener Welt, die wir ſchaffen. Geſchöpfe der Norm

und Form. Eigengestaltet durch Klima, Rechtssatzung, Blut, Interesse, Ort, Kultur. Was ihr dazu sagt und lehrt, was ich dazu sage und lehre, kommt es denn darauf an? Unser Eigenstes ist Zufall und Tag. Schon das Bewußtsein „Ich bin" ist etwas Neues gegenüber meinem Sein. Unser ist nicht Wahrheit. Unser ist nur Erkenntnis. Wir leben. Sie aber sind....

In der Kindheit hört ich von einem Knaben sagen; in ihm war starke, seltene und zarte Musik, aber er wurde in Gesellschaft und Zeit geboren, in welcher es keine Instrumente gab. Er konnte nichts beginnen. Denn je feiner die Musik im Menschen wird, um so feiner muß sein Instrument werden. Aber sind statt der Saite, auf der du spielen kannst, Steine, Holzklötze und Knittel dir vor Füßen gelegt, dann kannst du deine Kraft nur darin bewähren, daß du wuchtig abwehrst und kräftig zerschlägst. Einst soll der junge Michelangelo am Hofe der Mediceer sich zu einem Werke erboten haben. Da wurde ihm höhnend anbefohlen, im Park eine Statue aus Schnee zu bilden. Das hat er auch getan. Er hat sich willig dieser Arbeit unterzogen. Aber während die frierenden Finger brannten und Zornestränen im Auge blitzten, soll er verzweifelt gerufen haben: „Hätt ich Marmor!" ...

In grausame Zone verschlagen, in verhangen bleichem Dunkel, über uns das Sternenchaos, dessen Ahnung nichts übrig läßt als das Dreinergeben in die grenzenlose Gleichgültigkeit kleiner Menschenleben, kämpfend, aber nicht mehr hoffend, tapfer und todesgewiß, so erfriert in nördlichen Meeren das Schiff. Nur zuweilen in heimlichsten Nächten rüsten wir noch ein Mal die Flaschenpost. Auf kleinen Zetteln einen Namen. Hat er nicht gelebt? Ist er uns gestorben? Wir tun es in die törichte kleine Flasche.

Wir werfen ſie in das große, große Meer. Mächtige See ſpült ſie davon. Sie ſinkt wohl zugrunde. Da wächſt dann das Geſchlinge fabelhafter und märchentoller Welten über ſie dahin. Und die Jahrtauſende ziehen vorüber. Oder vielleicht treibt ſie vorbei an einem beſſern Schiff. Aber keines nimmt ſie auf. Vielleicht, aber es iſt nicht wahrſcheinlich, ſpielt Laune der See gerade ſie an geſegneten Strand. Da wächſt in holden Lüften ein Kind. Lächelnd entſchlief es am Geſtade. Und die alte Sonne wärmt es. Und das Meer rauſcht ihm ſein Geheimnis. Und ſalziger Seewind wirft tändelnd ihm vor Füße, was aus einem Leben übrig bleibt. Die Form zerſchlagend findeſt du Namen. Grüße. Du verſtehſt ſie nicht. Es iſt fremde Sprache, Kind. Aber wohl leiſer Schauer ergreift dich im Ahnen verſchollenen Wollens. Es ſei das deine. Sei gegrüßt, ungekannter Erbe.



Frühere Schriften von **Theodor Lessing**:

Komödie, 2 Bände, 1892 (unter dem Pseudonym Th. Lensing). Leipzig. M. Altmann.

Laute und leise Lieder. Jugendgedichte, 1888—1894. Leipzig. M. Altmann.

Einsame Gesänge. 1898. Dresden. E. Pierson.

Dramen. (Christus und Venus, Recht des Lebens, Nationen.) Nur als Manuskript gedruckt. Rubinverlag, München, 1894 und 1895.

Maria Bashkirtseff. Studie. Oppeln. G. Maske, 1899.

Tagebücher Maria Bashkirtseffs (Einleitung und Anhang).

Die nicht angeführten Schriften sind aus dem Buchhandel zurückgezogen. Von den angeführten dürfen nur noch die wenigen restierenden Exemplare verkauft werden.

C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck, München

Vor kurzem erschien in dritter Auflage:

Kant

Sein Leben und seine Lehre

Von

Dr. M. Kronenberg

Dritte revidierte Auflage

Mit einem Porträt Kants nach Döbler

8°. XII und 409 Seiten. Geh. M 4.— geb. M 4.80

Aus den Besprechungen:

Frankfurter Zeitung: „Schon einige Male hat man versucht, Kant gemeinverständlich darzustellen, aber noch nie mit solchem Glück wie Kronenberg. Kein Wort des Lobes ist zu viel für die Art, wie der Verfasser die schwierigsten philosophischen Probleme dem Laienverständnis nahe bringt und Interesse für die innere Entwickelung Kants zu erregen weiß."

Preußische Jahrbücher (Dr. Ferd. Jacob Schmidt): „Das Buch hat sich viele Freunde erworben und mit Recht, denn es gehört zu den nicht allzu zahlreichen Publikationen, welche das halten, was sie versprechen ... Es ist in ausgezeichneter Weise geeignet, die erste Bekanntschaft mit den schwierigen Lehren Kants zu vermitteln."

Literarisches Zentralblatt: „Als populäre erste Einführung in des Königsberger Philosophen „Leben und Lehre" steht das Werk Kronenbergs gewissermaßen einzig in seiner Art da und wird auch fernerhin seinen Platz behaupten."

Ferner ist soeben erschienen:

Ethische Präludien

von

Dr. M. Kronenberg

Geh. M 5.— Eleg. geb. M 6.—

Wie der Verfasser im Vorwort sagt, bildet die Ethik eine Einheit tragender Prinzipien, welche unabhängig von allen Satzungen und Autoritäten aus dem reinen Quell des Geistes entsprungen, imstande wäre, das ganze menschliche Leben mit allen seinen mannigfachen Erscheinungsformen und dem ganzen bunten Wechselspiele seiner oft so feindlich gegen-

einander gespannten Kräfte zu umschließen, innerlich zu durchdringen und zu erleuchten. Von einer solchen Ethik aber sind wir noch weit entfernt, wenn auch sichere Grundlagen zu ihr bereits vorhanden sind. Der Verfasser nennt daher seine Schrift Präludien, d. h. Vorklänge zu dieser vollkommenen Ethik der Zukunft.

Wir können aus den uns trotz des neuerlichen Erscheinens schon zahlreich vorliegenden Besprechungen nur zwei heranziehen, deren Verfasser von verschiedenen Standpunkten aus zu gleichem Lob über das bedeutende Buch gelangen.

Professor **Julius Stern** schließt ein längeres Feuilleton in der „Frankfurter Zeitung" mit folgendem Satz:

„. . . Wer überhaupt Zeit und Neigung findet, diese neue Probe von der bei aller Tiefe doch jedem Denkenden zugänglichen und Genuß bereitenden farben- und klangreichen Darstellungskunst des Mannes, der uns — neben anderem — die gelesenste, weil in gutem Sinne volkstümlichste Kantbiographie geschenkt hat, zu lesen, der wird entdecken, daß diese „Ethischen Präludien" deshalb so sehr zeitgemäß sind, weil diese Töne, in der Gegenwart und dem Drange der Wirklichkeit angeschlagen, doch nicht in dem wirren Stimmengebrause der Zeit untergehen, sondern eben von diesen unholden, chaotischen Klängen ablenken und durch ihre Stärke und Weichheit in der Seele des sinnenden Lauschers das Bild einer besseren Zukunft erstehen lassen. Und nicht nur ein schönes Buch wird er finden: er wird dahinter einen Mann entdecken, der mit der kraftvollen Milde und sonnigen Klarheit des philosophisch und historisch geschulten Denkers alle in der Gegenwart wirkenden geistigen und sozialen Mächte bis in ihre Entstehung hinauf erleuchtet und die daraus quellenden ethischen Entwicklungsmöglichkeiten und -wahrscheinlichkeiten der Zukunft mit der Vorsicht und Bescheidenheit des wahren Weisen andeutet; einen Mann also, der zum ethischen Ratgeber und Wegweiser geschaffen ist."

In der konservativen „Leipziger Zeitung" schreibt **E. Wolfram**:

„. . . Kronenberg erhofft eine Ethik ferner Zukunft, eine Allethik, thronend im Herzen der ganzen Menschheit, eine Ethik, die dem, was wir heute so nennen, ähnlich sein wird wie der blühende, reife Mann dem törichten Kinde von ehedem. Vorklänge einer solchen Zukunftsharmonie sollen die Essays und Skizzen dieses Werkes sein, das in drei Teile zerfällt: in historische Charakteristiken, in Betrachtungen über Individualethik und über Sozialethik. In klarer, objektiver Darstellung läßt der Autor die Heldengestalten der Selbstdenker am Leser vorüberziehen, jene führenden Seelen der Neuzeit, die sich heiß um das Problem der Ethik bemühten, jener wahren Ethik als Synthesis des Emporstrebens von Herz und Intellekt. In sachlicher Weise, ohne dem Urteil des Lesers Gewalt anzutun, macht Kronenberg den, der sich seiner Führung anvertraut, mit der ethischen Gedankenevolution des letzten Zeitalters vertraut und gibt ihm einen Einblick in die Lebensarbeit von Männern wie Kant, Goethe, Nietzsche, Schleiermacher, Feuerbach, Giordano Bruno, Rousseau und Emerson. . ."

C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck, München

Neue Erscheinungen:

Hamanns Sprachtheorie im Zusammenhange seines Denkens

Grundlegung zu einer Würdigung der geistesgeschichtlichen Stellung des Magus in Norden.

Von

Dr. phil.

Rudolf Unger

Preis M 6.50

„. . . Wer es liebt, einer verwickelten und widerspruchsvollen Persönlichkeit auf den Grund zu kommen, der wird dem Verfasser gern auf den verschlungenen Pfaden seiner umsichtigen Untersuchung folgen." (Kölnische Zeitung.)

„. . . So sucht der Verfasser, den ein scharfer psychologischer Blick und feiner historischer Takt auszeichnen, die richtige Mitte zu halten zwischen der tendenziösen Verherrlichung Hamanns durch Kreise, die ihn mit Unrecht zu ihrem geistigen Ahnherrn stempeln und den verständnislos absprechenden Urteilen gewisser „liberaler" Literarhistoriker." (Schwäbischer Merkur.)

Die Realität der Gottesidee

Von Prof. Dr. **Gustav Claß**

Kart. M 2.—

„Claß vereinigt in eigenartiger Weise transzendentale, spekulative und historisch-empirische Tendenz . . ."
(Literarische Rundschau für das evangelische Deutschland.)

„. . . Eine sehr feine, durch ihre ruhige, abgeklärte Haltung wie durch ihren warmen religiösen Ton gleich ansprechende Untersuchung. . ." (Der alte Glaube.)

„. . . überall jene Reinlichkeit und Selbstzucht des Denkens, die über jeden Schritt auf dem Weg, jeden gewonnenen Fortschritt genau Rechenschaft gibt, die einen Gedanken nicht fallen läßt, ohne ihn zu Ende gedacht zu haben. . ."
(Deutsche Literaturzeitung.)

„. . . Die Auseinandersetzungen über den kantischen Imperativ sind geradezu brillant und reich an Pointen und Schlagern. . ."
(Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik.)

Wissen und Glauben

Sechzehn Vorträge

Von Dr. **C. Güttler**
a.o. Professor an der Universität München

2. umgearbeitete Auflage

Preis geheftet M 3.—, gebunden M 4.—

„Güttlers Standpunkt ist der heutzutage einzig mögliche des Kritizismus, der eine schärfere Sonderung vornimmt zwischen dem, was als tatsächlich erwiesen und dem, was nach logischen Gesetzen und empirischen Wahrnehmungen nicht bewiesen werden kann. . . Wir scheiden von dem überaus anregenden, gedankenvollen und gründliche Wissenschaftlichkeit mit wohltuender idealer Gesinnung und warmer Begeisterung für alles Schöne und Gute vereinigenden Buche mit dem Wunsche, daß es recht vielen Lesern denselben hohen geistigen Genuß bereiten möge wie dem Referenten." (Münchener Neueste Nachrichten.)

C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck in München

Neue Erscheinungen (Fortsetzung):

Johannes Volkelt, Professor der Philosophie an der Universität Leipzig

Ästhetik des Tragischen 2. Auflage

Geheftet M 9.—, gebunden M 10.—

„. . . Hier haben wir es nicht mit einem Buche zu tun, in welchem ästhetischer Doktrinarismus uns anlangweilt." (Adolf Matthias in der Düsseldorfer Zeitung.)
„. . . Volkelt, der mit eindringendem Scharfsinn, feinstem Zergliederungsvermögen und unbestechlicher Objektivität zugleich eine so umfassende Kenntnis insbesondere auch der neueren und neuesten Literatur vereinigt, wie sicher nur wenige unter den professionierten Philosophen." (Artur Drews in den Preußischen Jahrbüchern.)

System der Ästhetik (in 2 Bänden) Erster Band

Geheftet M 10.50, gebunden M 12.—

„. . . Ich bin überzeugt, daß das scharfsinnige mit reichstem Material versehene Werk, das uns die mannigfachsten Einblicke in litterarische Strömungen verschafft, die gebührende Beachtung finden wird und zwar hoffentlich weit über die Grenzen der eigentlichen Fachwissenschaft hinaus." (Th. Achelis in der Gegenwart.)

Dr. H. Weber, Hamann und Kant

Ein Beitrag zur Philosophie im Zeitalter der Aufklärung

Geheftet M 4.—, gebunden M 4.80

Dr. H. Weber, Neue Hamanniana

Briefe und andere Dokumente erstmals herausgegeben

Mit einer Faksimilebeigabe

Geheftet M 10.—

Früher erschien:

Dr. M. Kronenberg, Moderne Philosophen

Porträts und Charakteristiken (Hermann Lotze — Friedr. Albert Lange — Victor Cousin — Ludwig Feuerbach — Max Stirner)

Geheftet M 4.50, gebunden M 5.50

„. . . In einer Darstellungsweise, welche den Leser von der ersten bis zur letzten Seite fesselt, erreicht der Verfasser seine Absicht, mit diesen kurzen Monographien nicht nur zur Würdigung der einzelnen Philosophen, sondern des ganzen — etwa durch die Jahre 1825—1865 begrenzten — Zeitalters, dem sie angehören, beizutragen. Zugleich treten aber Persönlichkeit, wissenschaftlicher Charakter, Gesamtanschauung der einzelnen Philosophen in lebensvollen Bildern dem Leser entgegen. . . (Theologische Literaturzeitung)

C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck, München

Dr. Albert Bielschowsky:

Goethe

Sein Leben und seine Werke
In zwei Bänden

Band I mit Gravüre: Tischbeins Goethe in Italien. 11. Aufl. 34.—37. Tauf. In Leinen geb. M 6.— (In feinstem Halbkalblederband M 8.50)
Band II mit Gravüre: Stielers Goethe-Porträt. 9. u. 10. Aufl. 27.—33. Tauf. In Leinen geb. M 8.— (In feinstem Halbkalblederband M 10.50)

Der Kunstwart:
„. . . Bielschowskys Goethe gehört in jedes Deutschen Haus, der überhaupt befähigt ist, Goethe geistig mitzubesitzen“. . .
Hermann Oeser in der Christlichen Welt:
„. . . Bielschowsky nun läßt diesen freundlichen, gerechten, in einem gelösten Herzen das Leben allseitig berührenden Mann klarer erkennen als seine Vorgänger. Indem er versucht, Goethe zu erkennen, wie dieser selber sein Leben fühlte, inmitten zahlloser Außenweltsbeziehungen sein Leben fühlte, stellt er uns näher in die atmende Gegenwart des großen Mannes als irgend einer seiner Vorgänger oder gleichzeitigen Mitarbeiter.“

Die Freunde von Bielschowskys Goethe-Biographie seien auf das folgende soeben aus dem Nachlaß der Verfassers herausgegebene Werkchen aufmerksam gemacht:

Friederike und Lili

von Dr. Albert Bielschowsky

Fünf Goethe-Aufsätze

Mit einem Nachruf und dem Bildnis des Verfassers

13½ Bogen. 8°, fein gebunden M 4.—

Inhalt: Nachruf von Gotthold Klee. — Friederike Brion. — Ueber Echtheit und Chronologie der Sesenheimer Lieder. — Goethes Lili. — Die Urbilder zu Hermann und Dorothea. — Lili und Dorothea.

„. . . Wie Goethe die Geliebten sah, so zeigt sie uns Bielschowsky. Denn was sie Goethe waren, das sind sie uns wert; nur durch ihn gewinnen sie für uns Dasein. Unberührt von der klatschsüchtigen Wühlerei, die nachmals Friederikens Erscheinung zu beflecken sich bemühte, stellt Bielschowsky die Liebliche vor uns hin; und die gesellige Lili reinigt er von dem voreilig ihr angehefteten Makel der Koketterie, der Goethes tiefe, lange Liebe zu ihr unbegreiflich machen würde. . .“
(B. Seuffert in der „Oesterreichischen Rundschau“.)

„. . . Die fünf Aufsätze geben uns mancherlei Anregungen, daß wir in ihnen mehr als nur Goethische Geliebte sehen dürfen, sondern Offenbarungen zweier Seiten auch der Goethischen Natur selber. . .“ (Julius Hart im „Tag“.)

„. . . . Alle die großen Vorzüge von Bielschowskys klarem und schönem Stil treten uns auch hier entgegen, und wenn wir dies liebenswürdige, anmutig ausgestattete Bändchen zur Hand nehmen, begehen wir eine aus Freude und Wehmut gemischte Nachfeier des zu früh verstorbenen Verfassers, noch einmal lauschend der teuren Stimme des Verlorenen.“ (M. Dreßler in der Karlsruher Zeitung.)

Lillis Bild

Geschichtlich entworfen von Graf F. v. Dürckheim
2. vermehrte Auflage von Dr. A. Bielschowsky
Ein zierlicher Band, mit Porträt. Fein geb. M 4.—

Dieser auf Emanuel Geibels Anregung unternommene biographische Versuch des Grafen Dürckheim hat die Goethe-Literatur um einen anmutigen Beitrag bereichert und das liebliche Bild einer edlen Frau in seiner ganzen Reinheit wiederhergestellt.

C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck, München

Schriften von Dr. Johannes Müller

Blätter zur Pflege persönlichen Lebens

2 Essaybände geh. à M 4.—, eleg. geb. à M 5.—. Jeder dieser beiden Bände ist in sich abgeschlossen und einzeln käuflich.

Aus dem Inhalt des ersten Bandes (III. Aufl. 8.—12. Tausend):

Von Dr. Johannes Müller:
Die Bestimmung des Menschen — Selbständigkeit — Das Schicksal der Menschheit — Jesus Christus, der Anbruch neuen Lebens — Menschwerdung — Warum ist das Leiden in der Welt?

Von Dr. Heinrich Lhotzky:
Was sollen wir tun? — Was wollte Jesus von Nazareth? — Vögel und Feldblumen — Eine Bankettrede — Das Almosen, ein loses Blatt a. d. Vorarbeiten f. eine Armenpflege der Zukunft — Zeichen der Zeit.

Aus dem Inhalt des zweiten Bandes (II. Aufl. 7.—9. Tausend).

Von Dr. Johannes Müller:
Der Weg zum neuen Leben — Persönliches Leben — Zwei Gleichnisse — Wer ist glücklich? — Hindernisse auf d. Wege.

Von Dr. Heinrich Lhotzky:
Jetzt! — Das Geheimnis der Genesung — Menschen und Sterne — Ein Traum — Tagebuchblatt eines Bienenvaters.

Soeben neu aufgelegt: 11.—15. Tausend.

Beruf und Stellung der Frau

Ein Buch für Männer, Mädchen und Mütter

Buchschmuck von Marianne Fiedler. Geb. in Leinwand M 3.—, geb. in Ganzleder M 4.50

Inhalt: Die Frauenfrage — Die Frau in der Ehe — Die Frau außer der Ehe — Die Ziele einer Frauenbewegung: Persönliche Reife — Wirkliche Bildung — Individuelle Selbständigkeit — Persönlicher Verkehr zwischen Männern und Frauen — Menschenwürdige Geschlechtsverhältnisse — Zunahme der Eheschließungen.

Dr. Zimmer in Frauendienst:
„Das Beste, Reifste und Tiefste über die Frauenfrage, die Frau in und außer der Ehe und über die Frauenbewegung, was ich je gelesen."

Soeben neu aufgelegt: 4.—6. Tausend.

Von den Quellen des Lebens

In Leinwand geb. M 4.—, in Ganzleder geb. M 5.50

Inhalt: Was ist Wahrheit? — Atheismus — Glauben und Wissen — Glaube und Sittlichkeit — Die Liebe — Wer war Jesus? — Wie finden wir uns selbst?

„Das hat mir das Buch und den Mann so wert gemacht, daß er — eine Stimme der Wahrheit — kühn ausspricht, was Tausende fühlen, aber unter zahllosen Befangenheiten deutlich zu denken, oder gar offen zu sagen nicht wagen. Das Buch befreit: nirgends ein schwächlicher Kompromiß, Verschleierung oder Berufung auf Autoritäten." (Aus einem längeren Aufsatz in der Deutschen Zeitung.)

Vor kurzem, Herbst 1906, ist erschienen:

Die Bergpredigt

verdeutscht und vergegenwärtigt

1.—10. Tausend, leicht gebunden M 4.—, in Ganzleder M 5.50

Ein starkes Buch für die suchenden Menschen gleichviel welcher konfessionellen Herkunft und welcher kirchlichen und antikirchlichen Färbung. Ein Wegweiser und — ein gangbarer Weg.

C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck in München

Statuen deutscher Kultur

herausgegeben von

Will Vesper

Vornehme Neuausgaben kleinerer Literaturschätze

Bisher erschienen folgende acht Bändchen

1.	Die Germania des Tacitus	geb. M 1.20
2.	Hartmann von Aue: Der arme Heinrich	geb. M 1.60
3.	Das Hohelied in 43 Minneliedern	geb. M 1.20
4.	Luthers Dichtungen	geb. M 1.80
5.	Vorgoethesche Lyriker	geb. M 1.80
6.	Hölderlins Dichtungen	geb. M 1.60
7.	Jean Pauls Träume	geb. M 1.20
8.	Wernher der Gärtner: Meier Helmbrecht	geb. M 1.60

Die Auswahl ist mustergiltig. Die Übersetzungen von höchster Kultur des Verses. „Leipziger Tageblatt".

Ein Unternehmen, im besten Sinne national. . . .
Prof. Achelis in der „Literatur".

Jedes Bändchen ist einzeln käuflich
Die Sammlung wird fortgesetzt

JAN 2 8 1932